ȘTEFAN **CELMARE** CONSTANTIN **SĂLĂVĂSTRU**
(COORDONATORI)
GHEORGHE-ILIE **FÂRTE** VALICĂ **MIHULEAC** GERARD **STAN**

Existenţă Cunoaştere Comunicare

EDITURA UNIVERSITĂŢII „ALEXANDRU IOAN CUZA“ **IAŞI**

Scanned with OKEN Scanner

ȘTEFAN **CELMARE** CONSTANTIN **SĂLĂVĂSTRU**
(COORDONATORI)

GHEORGHE-ILIE **FÂRTE** VALICĂ **MIHULEAC** GERARD **STAN**

Existenţă Cunoaştere Comunicare

EDITURA UNIVERSITĂȚII „ALEXANDRU IOAN CUZA“
IAȘI 2002

Scanned with OKEN Scanner

Sumar

INTRODUCERE
Virtuţile unui demers interdisciplinar 7
(Prof.dr. CONSTANTIN SĂLĂVĂSTRU)

Partea I
ONTOLOGIE ŞI EPISTEMOLOGIE

I. **Filosofia ca ontologie** 17
(Prof.dr. ŞTEFAN CELMARE)

1. *Cu privire la originea diferenţei ontologice dintre* fiinţă *şi* fiind 17
2. *Statutul ontologiei: între spiritul ştiinţei şi reflecţiunea metafizică* 21
3. *Despre sursele ontologiei: reacţia contra scientismului* 27
4. *Concepţia fenomenologică asupra ontologiei* 32
5. *Ontologia în perspectiva filosofiei analitice* 35
6. *Proiecte (re)constructive ale ontologiei* 41

II. **Hermeneutica proiectivă şi problemele clasice ale cunoaşterii** 47
(Lect. GERARD STAN)

1. *Presocraticii – iniţiatori ai criticii raţionale* 52
2. *Izvoarele „epistemologiei optimiste"* 58
3. *Împotriva „filosofiei cuvintelor"* 61
4. *Popper despre „teoria adevărului manifest"* 64
5. *Hume şi problemele inducţiei* 70
6. *Kant şi apropierea raţionalismului critic* 73
7. *Cum este posibilă hermeneutica proiectivă?* 75

III. **Modelul evoluţionist în explicarea dezvoltării ştiinţei** 80
(Lect. VALICĂ MIHULEAC)

1. *Articulaţiile modelului evoluţionist darwinian* 84
2. *Interpretarea epistemică a modelului şi limitele sale* 88
3. *Noua imagine a dezvoltării ştiinţei* 90
4. *Modelul evoluţionist şi raţionalitatea revoluţiilor ştiinţifice* 95
5. *Modelul darwinian şi succesiunea paradigmelor ştiinţifice* 99
6. Pattern-*ul explicativ evoluţionist şi dinamica disciplinelor ştiinţifice* 110

Scanned with OKEN Scanner

Partea a II-a
FILOSOFIA LOGICII ŞI ŞTIINŢA COMUNICĂRII

I. Problema interpretării în logică 119
(Prof.dr. CONSTANTIN SĂLĂVĂSTRU)

1. *Dimensiunea diacronică a interpretării* 120
1.1. Conceptul de interpretare la Aristotel 120
1.2. Spre o teorie generală a interpretării: Schleiermacher 125
1.3. Suspiciunea ca temei al interpretării: Ricoeur 128
2. *Dimensiunea logico-structurală a interpretării* 130
2.1. Caracterul relaţional al interpretării 131
2.2. Interpretarea ca diferenţă: *dat* şi *rezultat* 134
2.3. Interpretarea – instituire de sensuri şi descoperire de semnificaţii 136
2.4. Interpretarea ca normă a transfrasticului 139
2.5. Interpretarea ca trecere de la real la posibil 141
3. *Aplicaţiile conceptului de interpretare în domeniul logicii* 143
3.1. Tipul de ordine ca dat al interpretării 143
3.2. Sensul creator al interpretării în logică 148
3.3. Funcţia practic-operaţională a interpretării logice 153
3.4. Interpretarea ca posibilitate a construcţiei sistemelor logice 157
3.5. Caracterul liber de constrângeri al interpretării în logică 163
4. *Concluzii* 168

II. Repere ale ştiinţei comunicării 169
(Lect.dr. GHEORGHE-ILIE FÂRTE)

1. *Procesul de comunicare ca formă de interacţiune* 169
1.1. O definiţie preliminară 169
1.2. Ce este semnul? 170
1.3. Categorii de semne: cuvinte, indici, iconi, simboluri 177
1.4. Limbaje şi coduri 181
1.5. Elementele procesului de comunicare 185
2. *Tipuri de comunicare* 194
2.1. Comunicarea verbală şi comunicarea nonverbală 194
2.2. Comunicarea formală şi comunicarea informală 217
2.3. Forme de comunicare corespunzătoare distanţelor sociale 221
3. *O analiză logică a actelor de discurs* 237
3.1. Actele de discurs: forme de comportament intenţionat 238
3.2. Reuşită şi eşec în realizarea actelor de discurs 251

Scanned with OKEN Scanner

Virtuțile unui demers interdisciplinar

I

Gândirea reflexivă – aceea care trece dincolo de aparență, dar care refuză şi instrumentul riguros al ştiinței în obsesia ei perpetuă spre esență – a încercat, nu o dată, să stabilească dacă există o legătură posibilă între *ceea ce este, ceea ce credem că este, ceea ce-i spunem celuilalt că este* şi *ceea ce este raţional să fie* în raport cu această diversitate de „ființări" care ne agasează tot timpul, fie că sunt sau nu sunt dominate de o anumită intenționalitate.

La fel de adevărat e şi faptul că, în general, luarea în stăpânire cognitivă a acestor întrebări s-a făcut în mod „sectorial", poate şi pentru faptul că, o bună perioadă a istoriei cunoaşterii ştiinţifice sau filosofice, lucrul cel mai important în analiza unui domeniu s-a considerat a fi acela al *identificării* unei ştiințe şi al stabilirii granițelor – dacă se poate cu cât mai mare precizie şi exactitate – în raport cu celelalte domenii ale cunoaşterii omeneşti.

Odată lucrul încheiat – când ar fi trebuit ca spiritul să sărbătorească cu fast o victorie zdrobitoare asupra materiei – adică reuşita punerii fiecărui domeniu la locul lui în spațiul cunoaşterii ştiinţifice – ceea ce realitatea nu voia nicidecum şi lăsa să se vadă aici un mare haos şi destulă ambiguitate – destule semne au stricat sărbătoarea şi au diminuat entuziasmul pentru că, s-a constatat cu destulă uşurință, luate izolat, explicațiile şi întemeierile erau incapabile să satisfacă spiritul critic.

II

Răspunsul la întrebarea „Ce este?" a constituit fondul preocupărilor gândirii reflexive care a generat *ontologia*. Indiferent de conceptele fundamentale pe care ea le-a instituit pentru a da o explicație cât mai

Scanned with OKEN Scanner

consistentă şi credibilă cu privire la ceea ce este şi la dinamica a ceea ce este (principiu, fiinţă, lucru în sine, idee etc.), ontologia s-a văzut nevoită adesea să renunţe la ambiţiile totalizante (atât de prezente şi de obsesive în etapele de început ale meditaţiei filosofice) şi să conceadă că explicaţii mai adecvate şi mai nuanţate cu privire la ceea ce este pot fi generate de aşa numitele *ontologii regionale,* reflecţii asupra unor domenii semnificative ale lui „ceea ce este" (natura, omul, valorile etc.) în măsură să surprindă particularităţile fiecăruia în parte şi să „participe" (în sensul platonician al termenului) la construcţia sensului general al ontologiei.

Individul este preocupat de „ceea ce este" nu în absolut. El vrea să cunoască ceea ce este. În baza acestei cunoaşteri, el îşi face o credinţă cu privire la ceea ce este. Aceasta din urmă este adecvată sau nu în funcţie de natura cunoaşterii a ceea ce este. Astfel de preocupări constituie obiect al *gnoseologiei* (dacă actul cunoaşterii este privit în general) sau al *epistemologiei* (dacă reflecţia are în vedere cu deosebire cunoaşterea ştiinţifică). Legăturile dintre preocupările ontologiei şi cele ale gnoseologiei sunt esenţiale: cunoaşterea are ca obiect tocmai *ceea ce este,* adică obiectul de investigaţie al ontologiei, numai că nu din punctul de vedere al fiinţării, ci din punctul de vedere al *luării în stăpânire de către om* a acestui obiect.

Esenţa omului este *orientarea către altul.* El nu este şi, mai ales, nu poate rămâne – la nivel general uman vorbind – depozitarul şi utilizatorul exclusiv a ceea ce a cunoscut cu privire la ceea ce este. Tendinţa firească este aceea de *a face cunoscut celuilalt* ceea ce el a cunoscut. Se poate în mod spontan şi empiric, dar se poate şi în baza respectării unor norme, coduri, simboluri, principii de eficienţă etc. Aceste din urmă elemente constituie obiect de investigaţie pentru *ştiinţa comunicării.* Stabilim ceea ce este, ne asumăm ceea ce este ca fapt de conştiinţă, transmitem celuilalt acest fapt de conştiinţă ca fapt al experienţei comune iar acesta din urmă şi-l asumă ca fapt de conştiinţă ca şi când ar fi fost el însuşi în prezenţa a ceea ce este.

Cineva trebuie să vegheze la întreg acest travaliu prin care ne îmbogăţim enciclopedismul nostru de la ceilalţi. De ce? Pentru că, pe parcursul lui, se pot petrece distorsiuni ale cunoaşterii, ceea ce ne poate duce în eroare. Or, lucrul de care omul se fereşte cel mai mult în cunoaştere este eroarea. Un *tribunal al raţionalităţii* este necesar pentru a

Scanned with OKEN Scanner

ne asigura cel puțin de faptul că întreg acest travaliu a respectat normele de corectitudine: ale întemeierii, ale raționării, ale generalizării etc. Sarcina acesata – nu facilă și nici lipsită de riscuri – este asumată de *demersul logic.*

Conlucrarea dintre demersurile teoretice invocate ar putea arăta un lucru semnificativ: ceea ce credem că este depinde de ceea ce este, după cum, nu de puține ori, ceea ce este este influențat de ceea ce credem că este; ceea ce-i spunem celuilalt că este depinde de ceea ce credem că este și, nu o dată, credința noastră este influențată semnificativ de ceea ce-i spunem interlocutorului că este; în sfârșit, îi spunem adesea celuilalt ceea ce ar fi rațional să fie (și nu ceea ce este), creând prin aceasta, în conștiința lui cel puțin, un fals „ce este"...

III

Volumul de față își are primul impuls în această credință comună în corelațiunările dintre domeniile invocate. Câțiva colegi, cu preocupări recunoscute în domeniile ontologiei, epistemologiei, logicii și teoriei comunicării, încearcă să surprindă aspecte esențiale ale acestor domenii și, pe cât posibil, și punțile de legătură dintre ele. Două caracteristici sunt de remarcat în această tentativă la care autorii s-au angajat. Prima vizează *dimensiunea științifică* a temelor propuse spre dezbatere, cea de-a doua are în vedere *dimensiunea didactică* pe care o slujesc aceste încercări în marginea ontologiei, epistemologiei, filosofiei logicii sau științei comunicării.

Vrem să atragem atenția că investigațiile propuse se impun ca și confruntări esențiale în dezbaterea de idei contemporană. Fie că vizează un gând sistematizator asupra unui întreg domeniu și a posibilelor sale interpretări (ca în cazul reflecțiilor asupra ontologiei ca metafizică), reevaluarea critică printr-o interesantă grilă interpretativă a unei concepții dintre cele mai productive în domeniul epistemologiei (ca în cazul analizei hermeneuticii proiective a lui Popper), propunerile unui întreg curent epistemologic privind explicațiile asupra dezvoltării științei (ca în încercarea asupra sensului evoluționismului în analiza dinamicii științei), paralelismul și specificitatea conceptului de interpretare într-un domeniu distinct al cunoașterii (ca în analiza problemei interpretării în logică), sau înstăpânirea unei viziuni generale asupra procesului de

Scanned with OKEN Scanner

comunicare (ca în încercarea asupra diversificării formelor de comunicare), fiecare în parte dintre aceste investigații *propune un punct de vedere* într-o confruntare – tacită sau explicită – cu tot ceea ce s-a spus sau s-a scris în domeniu.

Pe de altă parte, fiecare dintre studiile propuse are, într-un fel sau altul, o strânsă legătură cu obligațiile didactice ale autorilor și se adresează – cu precădere dar nu exclusiv – studenților în filosofie, logică, litere, drept etc. De aici, necesitatea unor adaptări la cerințele de sistemicitate, accesibilitate și claritate impuse de exercițiul paideic în care, fără îndoială, ideile acestor studii și-au făcut loc într-o formă incipientă. E, într-un fel, și o încercare de risipire a unei prejudecăți care – tocmai fiindcă e prejudecată – e urmată tacit de cei mai mulți: încercările didactice nu e bine să fie publicate. Că suntem în fața unei prejudecăți – și încă una dintre cele mai nocive – o dovedește faptul că unele dintre cele mai profunde înnoiri ale domeniilor cunoașterii au avut la origine tocmai asemenea surse! Să ne amintim rolul *Cursului de lingvistică* al lui Saussure în fundarea semiologiei sau rolul prelegerilor hegeliene în dezvoltarea gândului filosofic.

IV

Prima parte a volumului pe care îl prezentăm cititorilor vizează cu precădere domeniile ontologiei și epistemologiei. Studiul *Filosofia ca ontologie* (autor: prof.dr. Ștefan Celmare) pare a fi, pentru acela deprins cu delimitările stricte ale manualelor, o extrapolare nejustificată. Nu putem – ar spune acesta – să identificăm partea cu întregul, oricât de mare semnificație ar avea cea dintâi pentru cel din urmă. Regăsim aici acea îndrăzneală metodologică – întotdeauna binevenită în domeniul reflecției metafizice – care ne duce, după meditații atente, de la paradox la certitudine. Autorul constată că problemele cele mai fericite ale gândului filosofic s-au pus (și se pun încă!) în spațiul de joc a ceea ce numim ontologie. Așa încât nimic nu ne împiedică să localizăm aici semne ale meditației filosofice autentice, indiferent că ele vin din planul științificității sau din cel al reflecțiunii pure. Investigarea unor concepte de bază ale ontologiei, analiza critică privind poziția unor orientări fundamentale cu privire la statutul ontologiei (fenomenologia, filosofia analitică), delimitarea și schițarea unor proiecte (re) constructive ale

Scanned with OKEN Scanner

ontologiei sunt tot atâtea popasuri în care spiritul de rigurozitate se îmbină fericit cu meditația critică pentru a arunca o lumină cât mai clară asupra unor probleme care au înfruntat secolele și care fac și astăzi atracția meditației filosofice.

Sub titlul *Hermeneutica proiectivă și problemele clasice ale cunoașterii* (autor: lect. Gerard Stan) regăsim de fapt o încercare asupra lui *cum și-ar fi imaginat Popper o istorie a ideilor filosofice.* Cheia înțelegerii textului (pentru acela care e la primul contact cu el) stă în a porni de la ultima secțiune a sa („Cum este posibilă hermeneutica proiectivă?"), în care autorul face distincție între o *hermeneutică proiectivă* (hermeneutică a sensurilor instituite în acord cu anumite precepte ale unui model propriu de intrepretare), pe care o propune Popper, și o *hermeneutică reprezentațională* (hermeneutică a sensurilor regăsite, determinată de context, intenții, presupoziții etc.). Cu acest instrument la îndemână, autorul studiului ilustrează că instanțierile lui Popper asupra presocraticilor, Platon, Aristotel, Bacon, Descartes, Hume, Kant au ca instrument de măsură tocmai această hermeneutică proiectivă care „proiectează" o cu totul altă înfățișare peste probleme mai vechi sau mai noi ale teoriei cunoașterii.

Perspectiva evoluționistă în explicarea dinamicii științei constituie obiect de investigație pentru studiul care încheie prima parte a volumului: *Modelul evoluționist al lui Darwin în explicarea dezvoltării științei* (autor: lect. Valică Mihuleac). La rigoare, regăsim aici o chestiune de filosofia și logica științei: un transfer de metodă din domeniul biologiei pure s-a dovedit a fi productiv în explicarea devenirii unor construcții cognitive care diferă semnificativ de legile dezvoltării biologice! Autorul „lucrează", într-un fel, sub semnul argumentului autorității: destule nume de primă mână din epistemologia secolului al XX-lea (Popper, Kuhn, Toulmin) au găsit cu cale să utilizeze această analogie iar rezultatul s-a concretizat în explicații și lucrări dintre cele mai productive pentru dezbaterea de idei în domeniu. O schițare a modelului evoluționist darwinian, o analiză critică a posibilităților sale epistemice, identificarea diferitelor întruchipări ale modelului evoluționist sau a variantelor sale în explicații consistente asupra științei constituie puncte de interes asupra cărora autorul stăruie critic pe parcursul investigațiilor.

Scanned with OKEN Scanner

V

Partea a II-a a volumului asumă două teme care ţin de filosofia logicii şi teoria comunicării. Studiul *Problema interpretării în logică* (autor: prof.dr. Constantin Sălăvăstru) urmăreşte un concept dar şi o temă cu tot mai mare apetenţă la un public din ce în ce mai larg. Din păcate însă, amplitudinea şi frecvenţa utilizării nu sunt acompaniate (aşa cum ar fi firesc) şi de determinarea clară a sensului conceptului în discuţie şi nici de analize structurale care să pună în evidenţă elementele componente ale unui act de interpretare. Investigaţia îşi propune câteva obiective esenţiale: să determine sensul conceptului de „interpretare", să identifice caracteristicile acestui proces, să delimiteze particularităţile funcţionării conceptului în discuţie la nivelul logicii. Din punct de vedere metodologic, investigaţia e organizată în perspectiva unui *paralelism explicativ* între funcţionalitatea conceptului de interpretare în aşa-numitele ştiinţe ale spiritului (filosofie, teologie) şi funcţionalitatea aceluiaşi concept în domeniul logicii. Asumarea acestei opţiuni metodologice aduce, în viziunea autorului, destule elemente care să contureze imaginea conceptului în domeniul logicii.

Ultima încercare care conturează traseul acestui volum pe care îl propunem cititorului, intitulată *Repere ale ştiinţei comunicării* (autor: lect.dr. Gheorghe-Ilie Fârte), îşi propune să facă ordine într-un domeniu în care, la primul contact cu problematica şi abordările ei, s-ar părea că haosul este ordinea! Autorul ia în stăpânire problema comunicării – şi toate corelatele ei – cu o precauţie firească pentru un logician: încearcă să definească, să sistematizeze, să organizeze după criterii ordonatoare cam tot ceea ce funcţionează la alţii sub semnul provizoratului, al ambiguităţii, obscurităţii sau încrederii în „bunul simţ logic"! Rezultatul se concretizează în câteva distincţii şi abordări de finețe, în ruperi de ritm şi ocoliri elegante ale unor drumuri de mult bătătorite, în propuneri de noutate care vin să contureze un profil interdisciplinar (în special în partea ce vizează analiza logică a actelor de discurs).

VI

Autorii acestor încercări care fac substanţa volumului pus la dispoziţia cititorului sunt, ei înşişi, convinşi de gândul pe care Marguerite

Scanned with OKEN Scanner

Yourcenar l-a rostit cândva: „Știu că nu știu ce nu știu: îi invidiez pe cei care vor ști mai mult, dar știu că vor fi nevoiți, ca și mine, să măsoare, să cântărească, să deducă și să nu se încreadă în deducțiile făcute, să desluşească partea de adevăr din eroare, iar în adevăr să țină seama de veşnicul amestec al erorii..." Dacă textele aduse în atenția cititorului mai tânăr sau mai matur vor reuși să instituie măcar această îndoială – semn evident al unei gândiri în care spiritul critic e încă prezent – atunci cel puțin unul dintre scopurile filosofiei – și nu dintre cele mai puțin importante – se va fi îndeplinit. Căci filosofia este și rămâne până la urmă o „discuție cu sine însuși, o adevărată revelație proprie, excitarea Eului adevărat de către Eul ideal; temelia tuturor celorlalte revelații" (Novalis).

Prof.univ.dr. CONSTANTIN SĂLĂVĂSTRU

Scanned with OKEN Scanner

Scanned with OKEN Scanner

PARTEA I

ONTOLOGIE
ŞI
EPISTEMOLOGIE

I

Filosofia ca ontologie

1. Cu privire la originea diferenţei ontologice dintre *fiinţă* şi *fiind*

Constituită ca interogaţie asupra sensului *Fiinţei* şi *Devenirii*, ontologia începe prin a formula supoziţii despre existenţă în general – ca totalitate – şi se desăvârşeşte printr-un discurs asupra existenţei umane, problematicii şi destinului individual al omului.

În epoca modernă, realitatea era concepută pe regiuni: Dumnezeu, natura şi omul. La aceste regiuni se referă, pe rând, *teologia, cosmologia* şi *psihologia*. Ele formează împreună ceea ce Imm. Kant numea *metafizica specială*, deosebită de *metafizica generală – ontologia* – care studiază existenţa în general[1]. Cum ontologia are drept obiect de studiu existenţa în general, modul său de cunoaştere trebuie să fie perfect riguros, exigenţă ce se conformează idealului de cunoaştere propriu matematicii. Cunoaşterea de tip matematic, spune Kant, este raţională şi a priori, fiind independentă de experienţa contingentă, o *ştiinţă raţională pură*. Cunoaşterea existenţei în genere şi a regiunilor sale fundamentale, deci ontologia şi metafizica specială, sunt construcţii a priori, produse ale raţiunii pure.

Omul, fiinţă conştientă de sine, este primordial situat într-o realitate numită *lume*, o realitate inepuizabilă, ansamblu a tot ce există, deci *fiinţa*. Apoi, omul caută să cunoască lumea *aşa cum este ea*; de aici supoziţia că *obiectivitatea* este mai mult decât o exigenţă gnoseologică. Ontologia sau doctrina fiinţei şi gnoseologia sau doctrina cunoaşterii îşi află un punct comun în ideea de obiectivitate.

---

[1] Immanuel Kant, *Critica raţiunii pure*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1969, p. 626.

Scanned with OKEN Scanner

Ontologia şi gnoseologia sunt, de fapt, complementare; pentru a elabora o teorie a existenţei în care să fie incluse, de exemplu, cosmosul şi particulele elementare – o teorie care să unifice fizica microcosmosului cu Universul ca întreg, preocupare de altfel majoră în ştiinţa actuală –, trebuie să admitem că avem posibilitatea de a cunoaşte aceste domenii ale realului. Fără un anumit *angajament gnoseologic*, fără o recunoaştere a puterii subiective de a construi o imagine adecvată a lumii, este dificil de admis, poate chiar imposibil, această imagine.

În legătură cu ontologia, mai ales cu *legitimitatea* ei, Constantin Noica a făcut următoarea observaţie: „(...) După ce i s-a luat tot filosofiei, ea a rămas cu o singură problemă de început: *fiinţa*. Dar cu aceasta ea poate recuceri totul. Că i s-a luat tot filosofiei, este limpede. Simplul fapt că ştiinţele au vorbit mai bine despre conceptele ei privilegiate, a deposedat-o de ele. Despre timp şi spaţiu s-au aflat lucruri de o subtilitate care a pus în minorat gândirea filosofică; despre obiect, întreg şi parte, relaţie, sistem, cauzalitate, la fel. Ea nu a fost în măsură să conceapă această extraordinară idee de «funcţie» a culturii ştiinţifice moderne, întârziind la modesta deosebire dintre substanţă şi atribute. Infinitul filosofic păleşte pe lângă cel al teoriei mulţimilor; ideea de cosmos, fie finit, fie infinit, apare grosolană în comparaţie cu ideea unui univers elastic sau în expansiune, al ştiinţei. Principiul filosofic al identităţii este naiv faţă de cel al substanţei, cu mai mulţi izotopi (un fel de Unu multiplu, care l-ar fi făcut pe Platon să-şi rescrie *Parmenidele*). Dacă filosofia a păstrat oarecare stăpânire asupra «valorilor», atunci şi acestea, în frunte cu binele, frumosul şi chiar adevărul, sunt pe cale să fie replantate în alt sol, spre a nu mai vorbi de: suflet, individ, societate... De un singur concept nu s-a putut apropia cultura ştiinţifică, de conceptul *fiinţei*. Căci fiinţa poate fi redusă la *lege* şi nu poate fi făcută străvezie legii, nici asimilată, mâncată la propriu – după vorba lui Fichte – cum s-a dovedit că face cunoaşterea ce ştie să reducă totul la raporturi, simboluri şi structuri“[2].

Ramură a filosofiei, ontologia studiază „fiinţa“ într-un dublu înţeles: existenţă pururea la fel cu sine, neschimbătoare şi existenţă subsumată curgerii timpului. „De vreme ce «fiinţă» are două înţelesuri: fiinţă în genere dar şi fiinţa fiecărui lucru, ontologia (...) are două părţi: în prima

[2] Constantin Noica, *Devenirea întru fiinţă*, vol. II, *Tratat de ontologie*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1981, p. 167.

Scanned with OKEN Scanner

se cercetează ființa din lucruri (ce înseamnă ființa unui atom, a unei substanțe, a unui arbore, a unui om, a unui strat, a unui gând); în a doua se cercetează ființa în ea *însăși*, care o întemeiază pe prima" [2:171].

Ca preocupare teoretică, problema *naturii ființei* s-a ivit pentru prima dată în contextul dihotomiilor logice pe care le-a făcut filosofia eleată (Parmenide) între ființă și neființă: *ceea ce este nu poate să nu fie; ceea ce nu este nu poate să fie.* Cum rezultă din aceste enunțuri, este negată trecerea de la ființă la neființă. De aici decurge negarea schimbării și a mișcării.

La Aristotel, problema ființei beneficiază de o tratare mult mai elaborată. Opera sa reprezintă „una din cele trei mari sinteze realizate în gândirea filosofică în decursul istoriei sale. În Antichitate, în Evul Mediu, în epoca modernă a existat câte un filosof care a încercat să unifice într-un sistem întreaga cunoaștere din vremea sa: Aristotel, Toma d'Aquino, Hegel. Operele lor reprezintă *cele trei sisteme de maximă cuprindere* ale gândirii europene"[3].

Ideile ontologiei aristotelice se regăsesc, în principal, în *Categoriile* și *Metafizica*. În aceasta din urmă apare o distincție esențială: „ființa ca fiind", obiectul metafizicii, și *ființele individuale*, care formează obiectele celorlalte științe. „Ce este Ființa?" se reduce de fapt la întrebarea: „Ce este Substanța?"[4] Se poate spune că aspectul cel mai important din ontologia aristotelică este cel privitor la *definirea substanței*. Substanța principală este pentru Aristotel *substanța primă,* alături de care, apoi, deosebim *substanțele secunde*, specia sau genul din care fac parte substanțele prime. „Substanța, în cel mai însemnat, cel mai originar și cel mai propriu înțeles al cuvântului, este ceea ce nici nu este enunțat despre un subiect, nici nu este într-un subiect; de exemplu un anumit om ori cal. Dar numim substanțe secunde speciile în care substanțele prime se cuprind, și tot așa genurile care cuprind speciile. De exemplu, omul ca individ este cuprins în specia om, iar genul căruia îi aparține specia este animal; de aceea acestea, adică specia om și genul animal, sunt denumite substanțe secunde"[5].

---

[3] Jeanne Hersch, *Mirarea filosofică. Istoria filosofiei europene*, Editura Humanitas, București, 1994, p. 42.

[4] Aristotel, *Metafizica*, traducere de Șt. Bezdechi, studiu introductiv și note de Dan Bădărău, Editura Academiei, București, 1965, p. 218.

[5] Aristotel, *Organon*, I, *Categoriile. Despre interpretare*, traducere, studiu introductiv, introducere și note de Mircea Florian, Editura Științifică, București, 1957, p. 125.

Scanned with OKEN Scanner

Substanţa primă constituie „suportul“ tuturor celorlalte categorii, modalitatea principală a existenţei accesibilă pe cale empirică. Tot ce nu este substanţă primă, este enunţat despre sau este în substanţa primă. Prin substanţă, problema Fiinţei ca Fiinţă se situează la nivelul sensibilului, întotdeauna existent sub modul individualului. Apoi, substanţa aristotelică nu e separată de esenţa ei, ci îi este imanentă, la nivelul suprasensibilului Fiinţa ca Fiinţă şi Fiinţa coincid.

Există o substanţă veşnică, nemişcată şi despărţită de cele sensibile, care nu poate să aibă întindere, nici părţi şi este indivizibilă. Existenţele sensibile pot să acceadă la *esenţă* numai imitând Forma Formelor, unde nu mai există vreo categorie; substanţa cuprinde aici doar aspectul formal, fiind lipsită de orice conţinut, prezenţă eternă şi desăvârşită. Forma Formelor reprezintă Fiinţa în general, care nu creează lumea, dat fiind eternitatea ei, ci numai o ordonează. În timp ce ştiinţa studiază ceea ce e în mişcare, perceptibil, *filosofia ca ontologie vizează fiinţa*, care este imuabilă. Imuabilă nu pentru că ar exclude orice devenire, ci în sensul că, de-a lungul tuturor schimbărilor, ea rămâne *fiinţă*.

Faţă de Fiinţa imuabilă, Fiinţa ca Fiinţă, fiinţa sensibilă sau substanţa este o excepţie, iar ontologia având ca obiect studierea acestora apare ca o metafizică specială. Metafizica în această formă îşi îngustează aria în raport cu ontologia, impunându-se mai degrabă ca o cale, un drum posibil în derularea discursului ontologic. Între Fiinţa înţeleasă în sens metafizic, ca esenţă exprimând universalul, şi „fiind“ se instituie o *diferenţă ontologică*. Se impune astfel trecerea de la existenţă în general la determinarea ei prin gândire, încât substanţa ca „fiind“ este determinată ca obiect prin intervenţia activă a subiectului epistemic: diferenţa ontologică este însoţită în acest fel de o diferenţă gnoseologică dintre ordinea cunoaşterii şi ordinea existenţei în sine a lucrurilor.

Deşi în concepţia aristotelică concordanţa cu realul – condiţie *sine qua non* pentru adevăr – se proba într-un cadru eminamente teoretic, diferenţa ontologică şi diferenţa gnoseologică sunt complementare. „A enunţa că ceea ce este nu este, sau că ceea ce nu este este constituie o propoziţie falsă; dimpotrivă, o enunţare adevărată e aceea prin care spui că este ceea ce este şi că nu este ceea ce nu este. Aşa că acela care spune despre ceva că este sau nu este va trebui prin aceasta, implicit, să spună ceva adevărat sau ceva fals. Dar nici despre ceea ce este, nici despre ceea ce nu este nu e valabilă propoziţia că este sau nu este“ [4:218].

Scanned with OKEN Scanner

Funcţie de această formulare, Aristotel subliniază că adevărată este afirmaţia despre ceea ce în realitate este unit şi negaţia despre ceea ce în realitate este despărţit, iar falsul este definit în opoziţie cu propoziţiile adevărate, fie ele afirmative sau negative, reprezentând o submulţime din mulţimea propoziţiilor.

De la Aristotel a rămas ideea că preocuparea metafizicii are în vedere primele principii şi cauze, realitatea ultimă, absolutul, suprasensibilul. Metafizica se afirmă din interior, de la generalul existenţei, spre exterior, spre diversitatea concretă a formelor existenţiale. Ea nu procedează inductiv, deci nu se spune că generalizează, generalul este chiar punctul ei de plecare[6].

Abordarea filosofică a problemei existenţei se instituie ca un proiect ontologic în direcţia inducerii universalului sau transcendentului. Ontologia nu poate fi redusă la cosmologie, pentru că aceasta i se subsumează. Cosmologia studiază structura şi dinamica universului natural, în timp ce *ontologia are în vedere existenţa în totalitatea ei* – incluzând explicaţii cosmologice dar şi deschidere spre interogaţii sociologice, antropologice – şi, totodată, *esenţa pură*, ultimă a acestea. Ontologia operează deopotrivă *metafizic* şi *fizic*; are ca referinţă relativul, determinatul, individualul, cât şi absolutul, universalul. Categoriile ontologice surprind pe de o parte *fiinţa*, iar altele surprind *fiinţarea* în care se exteriorizează fiinţa. În acest din urmă caz, conceptele ontologice devin convergente cu noţiunile ştiinţifice, care surprind subdomeniile *fiinţării*: natura, societatea, omul. S-ar putea spune că între ştiinţă şi ontologie funcţionează raporturi de genul celor dintre *unu* şi *multiplu*, multiplul având temei în unul, fiind o coborâre a acestuia din *absolut* în *relativ* – unul *este începutul, eternul* şi *nedevenitul,* iar *multiplul* este derivatul, pieritorul şi devenitul.

2. Statutul ontologiei: între spiritul ştiinţei şi reflecţiunea metafizică

Diversificarea demersurilor cognitive de tip ştiinţific a pus în lumină imperativul constituirii, pe lângă *ontologia generală*, a *ontologiilor regionale*, menite să determine specificul, ierarhia şi interdependenţa diferitelor forme de existenţă sau „regiuni ontologice", prelungind în

[6] Nae Ionescu, *Curs de metafizică*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1991, pp. 53-54.

Scanned with OKEN Scanner

plan metateoretic şi supunând unui examen critic rezultatele cercetării. De regulă, filosofiile îşi situează problematica între *ontologia generală*, urmărind să „studieze natura nu a uneia sau alteia dintre realităţi ci a realului în sine şi să deducă natura particulară a universului dintr-un principiu central“[7], şi *ontologiile regionale*, bazate pe examinarea critică a rezultatelor ştiinţei.

Pe de altă parte, „toate opiniile despre lume, nu numai cele ştiinţifice, dar şi filosofice, vor fi supuse verdictelor formulate pe baza unei teorii generale despre natura întemeierii şi criteriile universale ale întemeierii epistemice“[8]. Rezultă că „o teorie a întemeierii epistemice poate fi socotită mai fundamentală decât o teorie filosofică asupra existenţei, decât o ontologie“ [8:134], fapt pentru care în epoca filosofiei moderne s-a ajuns la constatarea că gnoseologia a înlocuit ontologia în rolul ei de *prima philosophia*. Este cunoscut că „gândirea modernă a căutat ştiinţa de bază a filosofiei în teoria cunoaşterii“[9].

Analiza întreprinsă asupra gnoseologismului modern şi a pozitivismului l-a condus pe N. Hartmann la concluzia că în secolul al XX-lea „s-a descoperit că, de fapt, cunoaşterea nu este decât una dintre multele raportări ale cunoştinţelor la lumea înconjurătoare... S-a făcut simţită astfel reprezentarea asupra întregii construcţii a fiinţei omului, în ansamblu; căci trebuia să se dispună de o ştiinţă a omului înainte de teoria cunoaşterii“ [9:13]. De aici ascensiunea antropologiei. „Trebuie astfel ca omul, inclusiv cunoaşterea sa, să se înţeleagă pornind de la poziţia pe care el o ocupă în ansamblul lumii reale. Cu aceasta s-a ajuns la vechea problemă a ontologiei – aceleiaşi ştiinţe, deci, care cândva tocmai în favoarea teoriei cunoaşterii, fusese dată la o parte şi, în cele din urmă, abandonată cu totul“ [9:14]. Vechea ontologie a fost eclipsată de apariţia marilor teorii ale cunoaşterii în filosofia modernă. Noua ontologie se afirma ca „o înţelegere corectă a fiinţei umane..., căci omul este una dintre fiinţele dependente de mii de condiţii şi aceste raporturi de fiinţare determinate constituie substanţa lumii“ [9:14]. Acest punct de vedere asupra statutului ontologiei, întrucâtva limitativ, este unul

---

[7] Sir David Ross, *Aristotel*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1998, p. 151.

[8] Mircea Flonta, *Cognitio. O introducere critică în problema cunoaşterii*, Editura ALL, Bucureşti, 1994, p. 134.

[9] Nicolai Hartmann, *Vechea şi noua ontologie*, Editura Paideia, Bucureşti, p. 13.

Scanned with OKEN Scanner

dintre multe altele. Nu s-ar putea spune, de exemplu, că discursul ontologic ignoră o temă majoră, cum este problema originii Universului şi a modelelor cosmologice.

Ontologiile regionale care s-au impus cu deosebire în secolul al XX-lea pot fi integrate în ceea ce Mircea Florian numea *metafizica inductivă*, concepută la fel ca şi metafizica deductivă, ştiinţă a „principiilor celor mai generale ale lumii"[10].

„*Metafizica inductivă* a luat naştere pe la mijlocul veacului trecut ca formulă salvatoare a metafizicii, întrucât ea arunca o punte între cele două rivale: noua ştiinţă şi filosofia tradiţională... Punctul de plecare al metafizicii este experienţa în genere, aşa cum e explorată de ştiinţele pozitive, aşadar, punctul de reazem al metafizicii sunt concluziile sau sintezele ştiinţelor. Dar metafizica nu se mărgineşte, asemenea pozitivismului, a oferi un surogat de metafizică printr-o simplă coordonare şi ierarhizare a rezultatelor celor mai generale obţinute de ştiinţe, ci depăşeşte aceste rezultate cu condiţia de a respecta două prescripţii de metodă: transcenderea experienţei se face după indicările ei şi cu prudenţa caracteristică generalizării inductive sau trecerii de la părţi la tot, de la exemplare la specie; depăşirea nu pretinde însă a constitui o doctrină ştiinţifică vrednică de a sta pe acelaşi plan cu ştiinţele speciale, ci alcătuieşte un simplu sistem de ipoteze"[11]. Metafizica inductivă porneşte de la legile ştiinţifice, urmărind să le reducă la o lege universală din care să rezulte toate legile speciale. Această nouă metafizică se mulţumeşte a fi ipotetică, supusă progreselor ştiinţei [10:21]. Metafizica întemeiată pe încrederea că posedă cunoştinţe evidente şi absolut sigure, abordând fiinţa ca fiinţă, cu un pronunţat caracter de perenitate, devine complementară cu o ontologie care urmează să-şi asume caracterul de perfectibilitate progresivă al demersului ştiinţific.

„Într-un «secol analitic», voit anti-metafizic, filosofii n-au încetat să răspundă provocării kantiene şi să propună programe sau proiecte de reconstrucţie a metafizicii: formularea unor noi scheme categoriale, reluarea interogaţiei asupra Fiinţei, asupra «existenţei ca totalitate», construirea unor modele ale «unităţii ce se diversifică». Supusă criticii eliminative sau dublei reduceri, transcendentale şi logic-lingvistice (ce

---

[10] Mircea Florian, *Îndrumare în filosofie*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1992, p. 88.
[11] Idem, *Metafizică şi artă*, Editura Echinox, Cluj, 1992, pp. 41-42.

Scanned with OKEN Scanner

corespund celor două mari «retrageri» strategice ale filosofiei după Kant), metafizica pare a-şi fi găsit un nou drum pentru a depăşi «antinomiile» sau fundăturile şi pentru a-şi «construi» obiectul. Cu aceasta ea pare a îndreptăţi aşteptările progresului kantian, pentru a se putea edifica «în limitele raţiunii pure».

Acest nou drum al metafizicii în secolul nostru porneşte, ca şi altă dată, de la ştiinţă, de la cea mai obiectivă, asigurată metodologic, instrumentată şi progresivă modalitate fundamentală de apropiere cognitivă a realului. Ştiinţa matematică şi experimentală care i-a provocat «calvarul» este astăzi aptă de a-i conferi o nouă splendoare discursului raţional asupra Fiinţei, o nouă întemeiere şi justificare a sistemului categorial al filosofiei"[12].

Constatând că, asemenea fizicianului modern Jacob Böhme, este „bântuit de ideea invarianţei proceselor cosmice şi de coexistenţa paradoxală a unităţii şi diversităţii", Basarab Nicolescu pune în lumină capacitatea ştiinţei contemporane de a da „un suflu nou filosofiei". „Ea nu este reductibilă la speculaţie abstractă; ea se preocupă în chip esenţial de rezistenţa Naturii la reprezentările şi experienţele noastre. În acest sens, ştiinţa reprezintă momente din istoria realului. Cum poate fi concepută o filosofie modernă care ignoră istoria realului"[13].

În condiţiile în care cunoaşterea se întemeiază pe experienţă, accentul cade pe caracterul obiectiv al experimentelor ştiinţifice. Întemeierea experimentală a teoriilor fizice, de pildă, denotă caracterul obiectiv al cunoaşterii fizice în genere. Se instituie, deci, cerinţa ca implicaţiile experimentale derivate cu rigoare şi consecvenţă din principiile unei teorii fizice să fie supuse confruntării cu faptele. „*Proba oricărei cunoaşteri este experienţa*. Experienţa este singurul judecător al «adevărului» ştiinţific"[14]. Vom înţelege astfel mai exact de ce, „deşi cercetarea naturii a fost practicată încă de mult timp, de minţi pătrunzătoare, ea a progresat sistematic mai ales în ultimele două secole, când experimentul măsurat a început să fie utilizat în mod metodic pentru controlul

---

[12] Ilie Pârvu, *Postfaţă la destinul metafizicii*, în Mircea Florian, *Metafizică şi artă*, ed. cit., p. 68.

[13] Basarab Nicolescu, *Ştiinţa, sensul şi evoluţia, Eseu asupra lui Jacob Böhme*, Editura Eminescu, Bucureşti, 1992, pp. 18-19.

[14] R.P. Feynman, *Fizica modernă*, Editura Tehnică, Bucureşti, 1969, p. 20.

Scanned with OKEN Scanner

ideilor teoretice"[15]. Spiritul cunoaşterii ştiinţifice se distinge apoi prin atitudinea critică, sceptică faţă de orice fel de premise şi supoziţii. În esenţă nu libertatea faţă de prejudecăţi, de obişnuinţe de gândire şi idei general acceptate, ci capacitatea şi preocuparea de a le identifica şi supune criticii caracterizează omul de ştiinţă. Spre deosebire de concepţia inductivistă tradiţională, concepţia actuală asupra obiectivităţii ştiinţifice acceptă influenţa unor idei preconcepute în *derularea* cercetărilor. Problema e ca omul de ştiinţă să explice, pe cât posibil, „supoziţiile generale ale ideilor sale ştiinţifice şi de a le supune unor examinări obiective în lumina datelor experienţei"[15:21]. În ştiinţă nu există decât o singură dogmă, „aceea că oamenii de ştiinţă nu trebuie să accepte în mod orb dogme stabilite"[16]. În susţinerea unei poziţii ştiinţifice sau a unui program de cercetare nu pot fi invocate, de exemplu, convingeri filosofice. Judecata ştiinţifică, situarea cercetătorului în problemele de specialitate, este autonomă atât faţă de înclinaţiile lui subiective ca om, ca membru al societăţii, cât şi în raport cu opţiunile lui filosofice, religioase, politice ş.a., care nu ar avea decât o „relevanţă slabă şi nicidecum una majoră în abordarea şi soluţionarea problemelor propriu-zis ştiinţifice" [15:27]. Reprezentată în acest mod, problema obiectivităţii cunoaşterii evidenţiază contrastul dintre condiţia controverselor ştiinţifice şi a confruntărilor filosofice, marcat definitoriu de ideea autonomiei judecăţii ştiinţifice în raport cu presupoziţii sau concepţii de natură filosofică.

Factorii care au condus la afirmarea acestui punct de vedere în mentalitatea ştiinţifică ţin de efortul pentru emanciparea ştiinţei de sub tutela filosofiei dogmatice, cât şi de împotrivirea faţă de încercări întreprinse de forţe şi instituţii extraştiinţifice de a dicta în probleme de natură ştiinţifică. Apoi, reprezentarea epistemologică actuală cu privire la independenţa ştiinţei exacte faţă de orice idei şi presupoziţii filosofice a fost consolidată de specializarea cercetării şi dezvoltării ştiinţei de masă în deceniile din urmă. Se impune, astfel, constatarea că generaţia de fizicieni care s-a afirmat la începutul secolului al XX-lea, generaţia lui

---

[15] Mircea Flonta, *Perspectivă filosofică şi raţiune ştiinţifică*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1985, p. 21.

[16] St.G. Brush, *Should the History of Science rated X?*, in *Science*, vol. 1831, 1974, apud Mircea Flonta [15:25].

Scanned with OKEN Scanner

Planck sau Einstein şi ceilalţi care s-au făcut cunoscuţi câteva decenii mai târziu, Bohr, Heisenberg, Schrödinger, Born, Bohm, L. de Broglie ş.a., s-a concentrat mai ales asupra unor probleme de semnificaţie principială pentru explicarea naturii, cu o mare încărcătură filosofică. Ulterior însă, cu cât ne raportăm la timpurile mai apropiate de sfârşitul secolului, situaţia, cel puţin în fizică, s-a schimbat, teoreticienii în marea lor majoritate fiind preocupaţi îndeosebi de chestiuni tehnice speciale. Stare de lucruri remarcată de K. Popper, care încriminează specializarea ştiinţifică ca generatoare a unei „atitudini postraţionaliste"[17]. Desigur, nu vom adopta o poziţie unilaterală negativă faţă de specializarea ştiinţifică, constatând că activitatea de fiecare zi şi experienţa profesională în ansamblu creează cercetătorului obişnuit o mentalitate pragmatică, încât problemele cu rezonanţă filosofică îi apar ca foarte îndepărtate de ştiinţa exactă. Ar trebui subliniat, în acest context, după cum afirma şi Lucian Blaga, că ştiinţa nu se lansează în operaţiuni atât de radicale împotriva simţului comun precum filosofia; ea se declară satisfăcută în aspiraţiile ei când reuşeşte să înlăture prejudecăţi concrete ale simţului comun, dar fără să atace structurile fundamentale ale acestuia[18]. Când uneori ştiinţa răstoarnă perspective şi idei ce ţin chiar de fiinţa simţului comun, cum s-a întâmplat prin elaborarea în fizică a teoriilor relativităţii şi cuantică, păşim pe un teren ce aparţine în aceeaşi măsură filosofiei şi ştiinţei.

În principiu, istoria ştiinţei nu contestă rolul pe care îl pot avea ideile şi convingerile filosofice în orientarea gândirii marilor creatori de ştiinţă. Privim însă acest rol nuanţat, printr-o imagine „care leagă strâns obiectivitatea cunoaşterii în ştiinţa exactă de independenţa ei faţă de filosofie" [15:34].

Ontologia ca filosofie se află sub impactul puternic al ştiinţelor, fiind supusă dezvoltării şi transformărilor de amploare din partea acestora... Cele mai importante sisteme din istoria filosofiei, adică acelea care au declanşat la rândul lor alte sisteme şi care au exercitat ele însele o influenţă durabilă, „au rezultat toate dintr-o reflecţie asupra descoperiri-

---

[17] K.R. Popper, *Quantum Theory and the Schism of Physics. Postscriptum to the Logic of Scientific Discovery*, vol. III, Totowa, New Jersey, Rowman and Littlefield, 1982, pp. 156-157.

[18] Lucian Blaga, *Despre conştiinţa filosofică*, Editura Facla, Timişoara, 1974, pp. 40-53.

Scanned with OKEN Scanner

lor ştiinţifice ale înşişi autorilor lor sau asupra unei revoluţii ştiinţifice proprii epocii lor ori celei imediat anterioare"[19].

Filosofia, cum arăta Martin Heidegger, „nu este un concept definit", iar atunci când îi căutăm un anume conţinut procedăm de fapt la „alegerea unui drum dintre mai multe drumuri posibile". Întrebându-ne împreună cu gânditorul german dacă „alegerea unuia dintre drumurile posibile nu devine o chestiune de afectivitate şi sentiment"[20], autonomia judecăţii ştiinţifice în raport cu presupoziţii sau concepţii de natură filosofică devine cu atât mai relevantă pentru obiectivitatea ştiinţei.

3. Despre sursele ontologiei: reacţia contra scientismului

Desprinderea cunoaşterii teoretice de tip ştiinţific din ansamblul eterogen al demersurilor cognitive globale şi evidenţierea rolului pe care îl au observaţia, experimentul, ipoteza şi teoria în activitatea de cunoaştere au avut consecinţe directe asupra ontologiei. Amplificarea începând cu secolul al XVII-lea a procesului de formare şi de diferenţiere a ştiinţelor naturii a generat impresia că ontologia, ca filosofie care se ocupă de primele cauze şi principii ale existenţei, nu ar fi un domeniu relevant pentru înţelegerea omului şi a lumii în care trăieşte. Revoluţia ştiinţifică din secolul al XVII-lea a impus filosofia mecanicistă în diversitatea de filosofii antiaristotelice aflate în competiţie. Meritul reformelor conceptuale din acest timp este acela de a fi privit lumea *cu alţi ochi*, cu ajutorul unor principii care definesc ceea ce în genere numim ştiinţa modernă. Ca urmare, numeroase dispute teoretice în care s-au angajat gânditorii secolelor al XVII-lea şi al XVIII-lea priveau, cu deosebire, diverse aspecte ale activităţii cognitive. Bacon, Descartes, Spinoza, Leibniz, Locke, Berkeley, Hume, Kant au fundamentat preponderent metode de cunoaştere şi teorii ale cunoaşterii. Acest lucru va atrage atenţia asupra faptului că ontologia trebuie să renunţe la vechiul său rol de preambul şi fundament al ştiinţei. Susţinerea existenţei unei cunoaşteri filosofice şi autonomiei filosofiei în raport cu celelalte forme

---

[19] J. Piaget, *Înţelepciunea şi iluziile filosofiei*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1970, p. 77.

[20] Martin Heidegger, *Was ist das die Philosophie*, apud Anton Dumitriu, *Philosophia mirabilis*, Editura Enciclopedică, Bucureşti, 1974, p. 10.

Scanned with OKEN Scanner

ale creaţiei spirituale, precum ştiinţa, arta, religia, apare ca o reacţie extremă faţă de mentalitatea pozitivistă şi scientistă. Reprezentative pentru această direcţie de gândire au fost intuiţionismul bergsonian şi mai ales fenomenologia, aceasta din urmă propunându-şi chiar să facă din filosofie o ştiinţă riguroasă. „Încă de la primele sale începuturi, filosofia a ridicat pretenţia de a fi o ştiinţă riguroasă, ba chiar ştiinţa care ar satisface pe deplin nevoile teoretice cele mai înalte, făcând astfel posibilă, din punct de vedere etico-religios, o viaţă reglementată de normele pure ale raţiunii. Cu mai multă sau mai puţină energie, această pretenţie a fost susţinută în diverse epoci ale istoriei, nefiind niciodată total abandonată, nici chiar atunci când interesele şi disponibilităţile pentru teoria pură erau ameninţate să se stingă sau când autoritatea religioasă stăvilea libertatea cercetării teoretice“[21].

Filosofia lui Husserl a apărut din convingerea că occidentul cultural, cultura occidentală şi-au pierdut adevărata direcţie şi scopul; punct de vedere reflectat chiar în titlul ultimei sale lucrări majore, *Filosofia şi criza omului european*. „Criza“, văzută ca un colaps al raţionalismului, urma să-şi găsească soluţia în puterea ştiinţei naturii, context în care Husserl îşi propune salvarea raţiunii umane prin transformarea filosofiei într-o ştiinţă riguroasă. Amplitudinea considerabilă a crizei în care se afla omul modern se explica şi prin faptul că cercetătorii din domeniul ştiinţelor naturii respingeau posibilitatea unei ştiinţe a spiritului. Potrivit concepţiei husserliene, a insista asupra faptului că lumea poate sau trebuie să fie cunoscută în maniera ştiinţelor fizice constituie o „naivitate“ a raţionalismului ştiinţific modern. Cunoaşterea socialului şi a omului nu poate progresa atâta vreme cât conform *obiectivismului naturalist* spiritul este abordat în maniera metodologiei proprie ştiinţelor naturii. Dorinţa lui Husserl era să elaboreze o metodă proprie, prin care să avem acces la clarificarea „esenţei spiritului“ printr-o depăşire a obiectivismului naturalist, bazat pe supoziţia că adevărul şi cunoaşterea sunt în mod „obiectiv“ întemeiate pe o „realitate“ situată dincolo de subiectul epistemic. Pentru aceasta el a formulat *fenomenologia transcendentală*.

Faptul că ontologia a fost concepută ca activitate spiritual-teoretică autonomă, deasupra cercetărilor ştiinţifice, trebuie privit în legătură cu

---

[21] Ed. Husserl, *Filosofia ca ştiinţă riguroasă*, Editura Paideia, Bucureşti, 1994, p. 5.

Scanned with OKEN Scanner

specificul reflecţiei filosofice, care merge mult mai departe şi pune probleme pe care ştiinţa le ignoră. „Ştiinţa se sileşte să explice fenomenele naturale, legându-le pe unele de altele prin legi inteligibile, adică exprimabile în formule matematice. Astfel se explică ştiinţific de ce, într-o experienţă dată, *cutare lucru s-a petrecut mai curând decât cutare altul*. Dar există o altă problemă, mult mai generală, pe care ştiinţa nu o pune. Este aceea pe care Leibniz o exprimă în aceşti termeni: «De ce există ceva mai curând decât nimic?». Într-adevăr, existenţa lumii este un dat implicit de la care pornind ştiinţa desfăşoară efortul său de punere în ordine şi de explicaţie, dar pe care ea îl presupune mereu fără ca vreodată să-l pună sub semnul întrebării. De ce există o lume mai curând decât neantul? Iată un tip de problemă cu adevărat metafizică, adică a cărei formulare se situează dincolo de competenţa ştiinţei. De unde vine omul, încotro se duce el? Conştiinţa este scopul ultim al lumii sau un accident tranzitoriu? Omul este total determinat sau are un liber arbitru? Toate aceste probleme sunt tipic metafizice“[22]. Întrebarea „De ce este fiinţare şi nu, mai degrabă, nimic?“ are în vedere fiinţarea în întregul ei ca atare, fiind astfel „de cea mai largă cuprindere“. Ea este, apoi, şi „cea mai profundă“: „Acest «de ce?» nu se mişcă pe o suprafaţă oarecare şi la suprafaţă, ci pătrunde în sfere aflate «în străfunduri» până la ultima limită“. De asemenea, este întrebarea originară pentru că nu se referă la o „fiinţare individuală deosebită“. „În sensul cuprinderii ei nelimitate, orice fiinţare valorează la fel de mult. Un elefant oarecare într-o junglă oarecare din India fiinţează în aceeaşi măsură ca şi un proces oarecare de ardere chimică pe planeta Marte sau ca orice altceva“[23].

Se porneşte de obicei de la supoziţia că, spre deosebire de cunoaşterea comună şi cea ştiinţifică, ontologia, ca doctrină a fiinţei, aspiră spre cunoaşterea *absolutului*. Nu putem, însă, cunoaşte absolutul nici prin experienţă, nici prin intelect. Excluzând această alternativă suntem conduşi spre concluzia că sursa şi baza cunoaşterii metafizice ar fi luarea de contact directă a subiectului cu obiectul: cunoaşterea este, prin

---

[22] André Vergez, Denis Huisman, *Curs de filosofie*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1995, p. 11.

[23] Martin Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, apud Maria Fürst. Jürgen Trinks, *Manual de filosofie*, traducere din germană de Ioana Constantin, Editura Humanitas, Bucureşti, 1997, p. 9.

Scanned with OKEN Scanner

urmare, nondiscursivă. În condiţiile în care raţiunea e incapabilă să explice lumea care trece dincolo de experienţa umană, *absolutul* nu va fi pentru noi un obiect posibil de cunoscut. Ca o consolare, se invocă, în locul analizei raţionale, puterea de *fuzionare*, de *concentrare* şi de *sinteză* a minţii. Deci, fără analiză mintea poate înţelege obiectele prin intuiţii sintetice, prin ecrane simultane care i se impun nemijlocit, chiar contrar logicii formale, printr-o metodă mistică. „Metoda mistică ar consta într-un elan interior al sufletului, care în anume momente privilegiate se poate descătuşa de temniţa corpului şi sălta în regiunile înalte ale izvoarelor existenţei reuşind să contemple lumina adevărată şi supremă, interzisă ochilor obişnuiţi. E vorba de un contact direct cu realitatea absolută, întrezărită de viziuni superioare şi profunde"[24].

Doi mari metafizicieni din secolul al XX-lea, H. Bergson şi A.N. Whitehead şi-au pus problema dacă natura fundamentală a lucrurilor este într-adevăr aşa cum o presupune ştiinţa. În cea de a doua jumătate a secolului al XIX-lea şi primele decenii ale secolului al XX-lea, presupoziţia majoră de la care pornea ştiinţa era că natura constă din obiecte localizate în spaţiu. Predomină ceea ce E. Meyerson numea, în lucrarea sa *Identitate şi realitate, o ontologie a obiectului static*, situat într-un spaţiu precis delimitat. Bergson şi Whitehead în operele lor, *Evoluţia creatoare* şi, respectiv, *Proces şi Realitate*, s-au întrebat dacă natura reală se constituie din obiecte materiale inerte situate în spaţiu şi dacă intelectul este capabil să descopere ordinea lucrurilor cu argumentele logice şi matematice proprii ştiinţei. În plus, cum e posibilă în natură o înnoire reală, dacă realitatea fundamentală, în diversitatea părţilor ei este organizată într-un mecanism strict. Deci, cum poate materia inertă să-şi depăşească statutul ei static şi să evolueze. Problematizând acest lucru, nici Bergson, nici Whitehead nu intenţionau să subevalueze ştiinţa, ci gândeau, mai degrabă, că metafizica şi ştiinţa s-ar putea îmbogăţi una pe alta. Filosofia se cuvine, astfel, să urmeze ştiinţa pentru a suprapune adevărului ştiinţific o cunoaştere de un alt tip, care poate fi numită metafizică. Modul ştiinţific de cunoaştere nu poate fi, astfel, unica sursă, sursa exclusivă a cunoaşterii. Ceea ce au intenţionat, deopotrivă, să arate Bergson şi Whitehead a fost faptul că chiar limitele ştiinţei, ale

[24] Ion Petrovici, *Introducere în metafizică*, Editura Agora, Iaşi, 1992, p. 37.

Scanned with OKEN Scanner

cunoaşterii raţionale, sunt cele care conduc la *iluminarea* oferită de metafizică[25].

După ce în perioada modernă în ansamblul gândirii filosofice s-a produs o deplasare de accent în favoarea gnoseologiei, ontologia este readusă într-o poziţie centrală prin filosofia hegeliană. „Metafizica raţiunii a idealismului se transformă la Hegel într-o metafizică a spiritului. Purtător al procesului istoric este «spiritul obiectiv», o esenţă de ordin superior omului singular, o substanţă-spirit generală cu mod de fiinţare propriu şi viaţă proprie. Spiritele individuale se comportă faţă de ea ca accidentalităţi. Nu ele, ci el este propriu în ele, şi numai el singur există. Indivizii sunt numai impregnări incomplete ale esenţei sale. Ei nu subzistă niciodată în afara sa, sunt purtaţi complet de el. Ele s-ar putea desigur «separa» de acesta, dar «spiritul separat» este sortit pieirii. În spatele acesteia se află teza generală principală: spiritul este totul“ [9:43-44]. Dacă am încerca să ne apropiem cât mai mult de gândirea lui Hegel, atunci am surprinde ceea ce are ea mai adânc: *speculativul*. În concepţia lui Hegel concretul nu mai este dat în sensibilitate, el este raţionalul ca atare; speculativul şi concretul exprimă acelaşi sens – *înălţarea gândirii spre bogăţia infinită a ceea ce este*. „Pentru filosofia tradiţională, esenţa reprezintă unul dintre *modi essendi* ai fiinţei, celălalt mod fiind existenţa, primul dintre aceste moduri fiind, la rândul său, după cum spunea Descartes, mai slab decât cel de al doilea. Pentru Hegel, dimpotrivă, nu numai că esenţa nu este inferioară existenţei, ci existenţa însăşi nu e nimic mai mult decât unul din «momentele» esenţei“[26].

Hegel nu analizează existenţa propriu-zisă în sens ontologic, ci cunoaşterea obiectivă a acesteia, existenţa cunoscută în mod obiectiv sau existenţa conceptualizată. Plecând de la conceptul gol de fiinţă, în *Ştiinţa logicii*, Hegel are ca scop fundamental argumentarea şi demonstrarea necesităţii idealismului absolut. Pentru Hegel, Ideea absolută „conţine toate determinaţiile“. „Prin aceasta el înţelege că include în sine toate lucrurile distincte sau determinate – toate fiinţele umane, toţi

---

[25] Vezi Sammuel Enoch Stumpf, *Philosophy. History and Problems*, McGraw-Hill Book Company, New York, 1983, p. 367.

[26] Jean Beaufret, *Lecţii de filosofie*, vol. 2, Editura Amarcord, Timişoara, 1999, p. 203.

Scanned with OKEN Scanner

arborii, toate stelele, toţi munţii, toate firele de nisip. Natura şi spiritul, spune el, sunt moduri diferite ale Ideii absolute. Arta şi religia sunt moduri diferite de a înţelege Ideea absolută; sau, pentru a ne exprima exact ca Hegel, arta şi religia sunt moduri diferite în care Ideea absolută se înţelege *pe sine*. (Că este vorba de o comprehensiune de sine rezultă din faptul că fiinţele omeneşti sunt parte a Ideii absolute)"[27].

4. Concepţia fenomenologică asupra ontologiei

Dezvoltarea continuă a ştiinţei, mai ales a etajului teoretic al ştiinţelor naturii precum şi a aşa-numitelor ştiinţe formale: matematica şi logica, a generat în ultimele decenii ale secolului al XIX-lea şi în prima jumătate a secolului al XX-lea noi probleme filosofice şi a repus în termeni noi vechea problemă a raportului dintre existenţă şi cunoaştere, dintre ontologie şi gnoseologie. În timp ce în prima perioadă istorică constituirea ştiinţelor condusese la o dominanţă a gnoseologiei şi o relativă estompare a preocupărilor ontologice, în a doua evoluţia ştiinţei, creşterea gradului său de abstractizare au generat două rezultate diametral opuse: unele curente filosofice se vor menţine în cadrele stricte ale cercetării epistemologice, pe când altele, dimpotrivă, vor promova un nou tip de ontologie, izvorâtă din tentativele de fundamentare a cunoaşterii şi valorilor pe evidenţe ultime extrase din subiectul însuşi. Empirismul logic, de exemplu, s-a menţinut în cadrul epistemologiei, iar fenomenologia promovează o nouă ontologie.

După Husserl, fenomenologia trebuie să-l cinstească pe Descartes ca pe adevăratul ei patriarh. În afară de recursul la Descartes, sunt şi alte influenţe, cum ar fi empirismul lui Locke, scepticismul lui Hume, criticismul kantian, pragmatismul lui James. Totuşi, influenţa lui Descartes asupra lui Husserl a fost decisivă, deoarece l-a determinat să înceapă cu ceea ce a început Descartes, cu *gândirea*. Dar, în timp ce cartezianismul a folosit sistematic îndoiala, fenomenologia a eludat pur şi simplu orice judecată referitoare la experienţa proprie, căutând în schimb s-o descrie cât mai complet posibil prin dovezile oferite de experienţa însăşi. Apoi, în timp ce Descartes sublinia existenţa a doi termeni în faimosul său *ego cogito*, Husserl consideră că o descriere mai

[27] Peter Singer, *Hegel*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1996, p. 137.

Scanned with OKEN Scanner

clară a experienței este expusă în trei termeni: *ego, cogito, cogitatum*. În timp ce Descartes pune accentul pe expresia „Eu gândesc", Husserl arată că pentru experiența umană este mai relevantă formularea „Eu gândesc la ceva". El analizează, cu deosebire, relația dintre *conștiință* – eul subiectiv sau gândirea –, *lucrul gândit*, care este elementul de *intenționalitate* ce „creează" fenomenul experienței. Distincția dintre conștiință și fenomen este estompată. Raportul subiect-obiect nu mai apare ca o juxtapunere a două entități separate, conștiința și existența – ci, dimpotrivă, ca un raport intern între doi poli opuși ai conștiinței însăși: subiectul care gândește, *cogito*, și obiectul gândit, *cogitatum*. În acest mod, Husserl reformulează conținutul categoriei ontologice de *existență*, deosebind între *existența reală*, dată în percepție, pe care nu o neagă, dar o elimină temporar din analiză – ceea ce desemnează „reducția fenomenologică" – și *existența ideală*, domeniu al trăirii subiective.

Prin contrast cu ontologia științelor particulare, fenomenologia se apropie de idealul unei *ontologii generale*, care „nu lasă nelămurită nici o problemă de sens și de justificare. Științele a priorice formate istorice nu realizează niciodată ideea deplină a unei ontologii pozitiviste. Ele se referă (și chiar și în acest sens în mod unilateral) doar la forma logică a oricărei lumi posibile (*mathesis universalis* în sens formal) și la formele esențiale ale unei naturi fizice posibile... Ele funcționează ca niște instrumente metodice ale științei pozitive «exacte» corespunzătoare, mai exact spus, ele servesc la raționalizarea domeniilor pozitive, pentru a procura, prin raportarea la structura esențială a unui fapt al unei lumi posibile în genere, încrederea în necesitate, și astfel să atribuie legi simplelor reguli inductive". În acest context, fenomenologia „este chemată să transpună în realitate, prin ridicarea în transcendental, ideea ascunsă a unei ontologii universale, deci ideea unei științe a sistemului formelor esențiale ale oricărei lumi posibile a cunoașterii ca atare și a formelor corelative constituirii intenționale a acestora"[28].

Prerogativele metodei fenomenologice stau la baza tezei existențialiste că, datorită *intenționalității* conștiinței, omul este o ființă permanent orientată spre „ceva" din lumea exterioară, lume care îl tentează și, în ultimă instanță, îl înstrăinează de sine. Ontologia heideggeriană s-a

[28] Edmund Husserl, *Scrieri filosofice alese*, Editura Academiei, București, 1993, p. 138.

Scanned with OKEN Scanner

constituit pe ideea că omul este o realitate unică, lipsită de obiectivitate şi supusă doar spontaneităţii sale interne şi că numai el este capabil să judece tot ceea ce există în jurul său. Tocmai de aceea omul nu poate fi „dedus" în maniera în care o fac teoriile ştiinţifice, din alte existenţe, ci trebuie „descris" ca atare pentru ca, pornind de aici, să putem înţelege felul în care propria sa structură originară insuflă acestora un sens determinat. O asemenea descriere fiind realizată prin „reducţia" fenomenologică.

Prima problemă pe care şi-o pune Heidegger referitor la sensul Fiinţei priveşte *modalitatea Fiinţei de a fi dată fiinţei umane ca timp*. Timpul este orizontul înţelegerii Fiinţei, numai învăluită temporal Fiinţa poate deveni accesibilă. Timpul apare atât ca dimensiune a fiinţei umane cât şi ca dimensiune în care însăşi Fiinţa este în calitate de temporalitate. „Dacă Fiinţa trebuie înţeleasă din timp şi dacă diferitele moduri şi derivate de Fiinţă sunt de fapt înţelese în modificările şi derivările lor, printr-o referire la timp, atunci prin aceasta, Fiinţa însăşi – şi nu doar vreo fiinţare ca fiinţare «în timp» – este evidenţiată în ce priveşte caracterul său «temporar». Dar atunci «temporar» nu mai poate însemna doar «fiind în timp». Până şi netemporalul şi supratemporalul sunt în privinţa Fiinţei lor «temporare». Şi aceasta nu doar în felul unei privaţii de un «temporar», ca fiinţare «în timp», ci într-un sens *pozitiv*, care se cere, bineînţeles, clarificat. Deoarece expresia «temporar» (*Zeitlich*) este denaturată, în semnificaţia de mai sus, de uzanţa prefilosofică şi filosofică a limbii, şi pentru că în următoarele dezbateri această expresie va fi supusă exigenţei altei semnificaţii, determinarea sensului originar al Fiinţei şi a caracterelor şi modurilor sale de timp o vom numi determinare *temporală*. Sarcina ontologică fundamentală de interpretare a Fiinţei ca atare implică astfel elaborarea *temporalităţii Fiinţei* (*Temporalitat de Seins*). Doar prin expunerea problematicii temporalităţii putem atinge răspunsul concret la întrebarea despre sensul Fiinţei"[29]. Sarcina ontologiei fundamentale rămâne totuşi neîndeplinită, analiza lui Heidegger limitându-se la temporalitatea fiinţei umane. Din temporalitatea fiinţei umane care este marcată de finitudine se pot explica celelalte structuri temporale fundamentale ale acesteia. „Caracterele

[29] Martin Heidegger, *Fiinţă şi timp*, traducere din germană de Dorin Tilinca, Editura Jurnalul literar, 1994, p. 39.

Scanned with OKEN Scanner

ontologice fundamen-tale ale acestei ființări sunt: existențialitatea, facticitatea şi faptul de a fi acaparate. Aceste determinații existențiale nu sunt fragmente ale unui întreg din care unul sau altul ar putea uneori să lipsească; ele țes, din contră, un ansamblu integral originar ce constituie unitatea structurii totale pe care noi o cercetăm" [29:185]. Heidegger încearcă să rezolve condiția omului şi a spiritului pe această dimensiune care este timpul. Timpul este abordat din unghiul de vedere al *devenirii* omului, al permanentei sale schimbări. Dacă într-un anumit mod omul ca individ nu scapă niciodată din prezent, într-un alt mod se poate spune că el iese permanent din acesta. Omul este o „ființă a depărtărilor", spune Heidegger, care pro-iectează grijile şi visurile sale în viitor, o ființă care este mereu puțin îna-intea sa şi de asemenea puțin în urma sa, fiindcă îşi poate evoca trecutul. În orice caz, omul este ființa care nu coincide niciodată în mod riguros cu sine, nu este niciodată propriul său contemporan.

Cât priveşte întrebarea despre Ființă, ea trebuie pusă referitor la sensul Ființei, la modul în care ființa umană înțelege Ființa în genere. Cercetarea structurilor ființei umane i se pare lui Heidegger a fi unicul mod de a înțelege constituția Ființei însăşi prin manifestările ei fenomenale în fiind. Astfel că *ontologia fundamentală*, ca disciplină ce are drept obiect sensul Ființei, nu poate fi invocată decât numai după ce a fost elaborată disciplina care se ocupă cu studierea structurii ființei umane.

Heidegger consideră că ontologia fundamentală este posibilă doar ca analiză existențială. În clădirea teoriei heideggeriene a existenței în general, va fi centrală cercetarea existenței autentic umane, prin intermediul căreia şi prin depăşirea căreia gânditorul german năzuieşte să se apropie de existență în genere. În acest context, atributul „fundamental" are un dublu sens: odată ontologia este fundamentală, deoarece are pretenția de a depăşi nivelul ontologiilor regionale, ce se ocupă de anumite categorii ale fiindului; pe de altă parte, este fundamentală, deoarece are în vedere întrebarea despre sensul Ființei, care se situează înaintea şi deasupra oricărui fiind.

5. Ontologia în lumina filosofiei analitice

Cercetarea filosofică vizând structurile fundamentale ale existenței, a temeiului însuşi al ființării a fost privită cu oarecare neglijență în prima

Scanned with OKEN Scanner

jumătate a secolului nostru, context în care s-a afirmat perspectiva filosofiei analitice asupra ontologiei. O serie de gânditori, cu precădere cei apropiaţi empirismului logic, au considerat ontologia un fel de pseudocunoaştere. Pentru neopozitivism, problema demarcaţiei dintre ştiinţific şi pseudoştiinţific se identifică cu problema distincţiei dintre ştiinţă şi metafizică. Enunţurile ontologice se dovedesc, în urma analizei logice a limbajului, lipsite de sens sau pseudoenunţuri. Totuşi în logica şi filosofia actuală a ştiinţei, „noua filosofie a ştiinţei" care continuă şi dezvoltă problematica iniţiată de pozitivismul logic, a schimbat întrucâtva punctul de vedere asupra cugetării filosofice. Astfel, P. Feyerabend şi T. Kuhn consideră că nu gândirea ştiinţifică specializată poate servi ca etalon al ştiinţificului pentru constituirea sistemelor filosofice, ci, dimpotrivă, imaginaţia teoretică bogată a filosoficului este modelul ideal pentru înţelegerea ştiinţificităţii sub aspectele sale cele mai profunde.

Cu toată eclipsarea pe care i-a adus-o pozitivismul, se poate vorbi în acelaşi timp de o autentică relansare a metafizicii în secolul al XX-lea. Reconceptualizarea problemei Fiinţei, a naturii şi temeiului existenţei ca existenţă i-a preocupat pe mari gânditori ca: A.N. Whitehead, M. Heidegger, C. Noica, M. Bunge, D. Bohm. Viziunile lor ontologice sunt marcate de încercarea de a reorienta demersul explicativ-interpretativ pe direcţii concordante cu marile deschideri teoretice şi metodologice ale cunoaşterii ştiinţifice contemporane. La Whitehead, Bunge, Bohm sunt consacrate în acest sens concepte cheie ca: proces, emergenţă, teoria nivelurilor, după cum, mai apoi, Patrick Suppes s-a impus prin elaborarea unei *metafizici probabiliste*. Se constată, însă, că proiectele lor de construcţie ontologică s-au confruntat cu rezervele critice formulate de reprezentanţii sau descendenţii empirismului logic, ai filosofiei analitice în general. „Dacă pentru L. Wittgenstein, cel din *Tractatus Logico-Philosophicus*, problematica ontologiei îşi păstra încă deplina semnificaţie, principiile ontologice reprezentând, în prelungirea tradiţiilor filosofice, «enunţurile-princeps» ale întregii filosofii, prin B. Russell şi R. Carnap se înfăptuieşte în mod evident şi programatic a doua mare «retragere» strategică a filosofiei; dacă prin perspectiva transcendentală a lui Kant filosofiei i se contestă dreptul de a mai reprezenta o cunoaştere de prim ordin, directă şi autentică a realului, pentru a deveni o reflecţie critică asupra posibilităţilor şi limitelor instrumentelor cunoaş-

Scanned with OKEN Scanner

terii, raţiunea umană, prin actualul *lingvistic turn* al filosofiei analitice, filosofia cunoaşte o nouă şi mai radicală renunţare la pretenţiile ei de cunoaştere totalizatoare, de reconstrucţie raţională a lumii în toate structurile şi înfăţişările ei, pentru a se angaja cu mai multă exactitate şi rigoare în determinarea supoziţiilor şi angajărilor ontologice ale teoriilor ştiinţifice, reconstruite într-un cadru formalizat, sau a componentelor ontologice implicite oricărei scheme conceptual-lingvistice"[30].

În perspectiva filosofiei analitice, una dintre marile filosofii ale secolului al XX-lea, problema ontologiei are în vedere studiul condiţiilor pe care trebuie să le satisfacă un obiect pentru a putea aparţine acelui domeniu care potrivit termenilor ştiinţei este desemnat ca real. Pe de altă parte, problema „realităţii metafizice" este configurată de conceptul unei „realităţi în sine", imposibil de „constituit" în cadrul sistemului de tip ştiinţific, asumându-şi calitatea de termen fără semnificaţie cognitivă [30:9].

Depăşirea metafizicii reprezintă un punct esenţial în programul empirist-logic. R. Carnap se ataşează acestui proiect, reprezentativ, printre altele, fiind studiul său *Depăşirea metafizicii prin analiza logică a limbajului*[31]. Concepţia filosofică a lui Carnap, ca de altfel demersul analitic în general, conţine teze contrastante cu filosofia tradiţională. Preocuparea filosofiei nu va mai fi armonizarea, sintetizarea conceptelor şi ideilor într-un tablou de ansamblu, ce presupune unificarea principiilor, ci, mai degrabă, clarificarea acestora. Se detaşează convingerea că multe din problemele şi teoriile filosofiei tradiţionale rezultă din confuzii lingvistice, deoarece cuvintele şi propoziţiile care par să exprime un anumit lucru, în realitate este posibil să se refere la cu totul altceva. Obiectul filosofiei va fi abordarea problemelor prin evidenţierea acestor confuzii şi analiza conceptelor esenţiale, cheie.

În perioada de înflorire a filosofiei analitice, adepţii şi propagatorii acesteia susţineau că menirea principală a filosofiei este mai degrabă clarificarea înţelesurilor, decât descoperirea de noi adevăruri: filosofia nu se afirmă atât prin îmbogăţirea cunoaşterii noastre asupra lumii, pe

---

[30] Ilie Pârvu, *Arhitectura existenţei*, vol. I, *Paradigma structural generativă în ontologie*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1990, p. 8.

[31] Vezi R. Carnap, *Depăşirea metafizicii prin analiza logică a limbajului*, în *Filosofie contemporană* texte alese, traduse şi comentate de Alexandru Boboc şi Ioan N. Roşca, Editura Garamond, Bucureşti, f.a., pp. 188-216.

Scanned with OKEN Scanner

cât ne ajută să reevaluăm ceea ce noi deja pretindem a şti sau ceea ce ne asumăm necritic. Respingând viziunea tradiţională, ei au susţinut, de asemenea, că filosofii nu trebuie să formuleze principii de valoare, să dea sugestii privind modul cum se cuvine să se comporte oamenii, să susţină ce sistem politic este cel mai bun sau să ne spună ce anume face arta splendidă. Filosofii nu au o competenţă în interpretarea valorilor, în afară de analiza caracteristicilor logice ale acestora.

În anii din urmă, această atitudine a fost substanţial schimbată. Filosofia analitică reţine metodele ei riguros tehnice, dar, totodată, s-a reîntors la scopurile filosofiei tradiţionale, deşi *limitat*. Accentul pus pe înţelesul termenilor se menţine în continuare, dar el este echilibrat de o cercetare reînnoită asupra adevărului moral, politic sau metafizic. Filosofia analitică recentă este de acord cu faptul că filosofii au abilităţi critice în interpretarea valorilor umane. Deşi această schimbare de orientare poate părea contradictorie, ea reflectă pur şi simplu necesitatea unei perspective armonizate. Orice disciplină teoretică evoluează, se transformă şi filosofia analitică nu face excepţie.

În condiţiile în care analiza limbajului constituie unica activitate legitimă a filosofiei, filosofia nu este o *concepţie* ci o *metodă* de analiză logică a enunţurilor ştiinţei, o *activitate*. Propoziţiile metafizicii sunt complet lipsite de sens, iar dacă metafizica ar mai conţine ceva, acest lucru nu este un conţinut teoretic. „Pseudo-propoziţiile metafizicii nu servesc la *descrierea comportamentelor*, nici a celor existente (atunci ar fi propoziţii adevărate), nici a celor inexistente (atunci ar fi cel puţin propoziţii false); ele servesc doar la *exprimarea sentimentului vieţii*" [31:212]. Acest sentiment al vieţii se exprimă în ceea ce face omul şi spune, de regulă, în mod inconştient. Mulţi au încercat, apoi, nevoia de a exterioriza acest sentiment al vieţii într-o formă oarecare; de exemplu, în creaţia artistică. Arta este un mijloc adecvat de expresie pentru sentimentul vieţii, spune Carnap, iar metafizica unul inadecvat. În metafizică lucrurile sunt în aşa fel încât, chiar prin forma operelor, se dă iluzia a ceva ce ea nu este. „Metafizicianul crede că se mişcă în domeniul adevărului şi falsului. În realitate, însă, el nu a exprimat nimic, ci numai, ca şi un artist, a figurat ceva" [31:213].

Deşi cunoscut ca un „critic intern" al pozitivismului logic, W.V.O. Quine prezintă o ontologie similară celei analitice. El consideră ontologia ca o proiecţie specifică a ştiinţelor sau ca o schemă teoretică

Scanned with OKEN Scanner

rezultând în mod necesar din acceptarea unui sistem conceptual. Există o trecere graduală de la simplele enunţuri ale experienţei imediate, la cele despre obiectele fizice, apoi la enunţurile matematice şi logice până la aserţiunile ontologice. Acceptarea unei ontologii este, în principiu, un fapt analog cu acceptarea unei teorii ştiinţifice, cum ar fi, de exemplu, fizica. Adică acceptăm cea mai simplă schemă conceptuală în care pot fi privite şi ordonate fragmentele neordonate ale experienţei brute. Pentru Quine, încercarea de a determina semnificaţia şi valoarea de adevăr a oricărui enunţ în afara unei scheme conceptuale este o întreprindere lipsită de sens; experienţa nu depinde în general de utilizarea limbajului, dar ceea ce spune un subiect că există depinde.

În filosofia analitică, investigaţia de tip ontologic tradiţional – cercetare a structurii şi temeiurilor unor domenii ale realului sau ale existenţei ca totalitate – a trebuit să fie redefinită prin „reducerea" ei la limbaj; concludente în mod deosebit în această direcţie sunt atomismul şi empirismul, aşa cum au fost expuse în operele lui Russell, Wittgenstein, Carnap. Alături de ei, dar instalat pe poziţia unui aşa-zis *empirism pragmatic*, Quine are meritul de a fi arătat prin cercetările sale semnificaţia logicii, semioticii şi epistemologiei pentru ontologie. „În contrast cu empirismul mai vechi al lui Locke şi Hume şi al atomismului logic, care corelează cuvintele unul câte unul cu experienţa senzorială, precum şi spre deosebire de empirismul pozitivismului logic timpuriu, care face din enunţ unitatea de semnificaţie fundamentală şi o corelează direct cu experienţa după criteriul verificaţional al semnificaţiei, empirismul pragmatic susţine că adevărata unitate a semnificaţiei empirice este ştiinţa în ansamblul ei"[32]. Astfel, criteriul empirist al verificabilităţii conţinutului fiecărui enunţ individual este o dogmă. Relaţia dintre enunţuri şi experienţă nu se instituie ca o înregistrare directă a experienţei în enunţuri: acest *reducţionism radical* ţine de specificul realismului naiv[33].

Chiar avându-le în vedere specificul, proiectele filosofice analitice vizează de fapt o eliminare a ontologiei. Tot în acest registru s-ar putea

---

[32] Constantin Grecu, *Teoriile analitice ale cunoaşterii*, în *Teoria cunoaşterii ştiinţifice*, coordonatori Ştefan Georgescu, Mircea Flonta, Ilie Pârvu, Editura Academiei, Bucureşti, 1982, p. 62.

[33] Vezi W.V.O. Quine, *Două dogme ale empirismului*, în *Epistemologie. Orientări contemporane*, selecţia textelor, comentarii şi bibliografie de Ilie Pârvu, Editura Politică, Bucureşti, 1974, p. 51.

Scanned with OKEN Scanner

înscrie şi fenomenologia prin tentativa de a orienta tematizarea filosofică spre *conştiinţă* şi *intenţionalitate*.

„Paralel cu proiectele de eliminare sau «reducere» a ontologiei, în secolul nostru au fost formulate şi mari sisteme ontologice, s-au propus principii şi metode ontologice sau chiar noi scheme categoriale, cu justificări complet diferite decât cele tradiţionale (metafizică, epistemologic-transcendentală, şi logico-lingvistică). Prin Whitehead, Heidegger, Heisenberg, L. Blaga, D. Bohm, C. Noica sau M. Bunge avem în filosofia contemporană proiecte de reconstrucţie a ontologiei comparabile, prin intenţia lor, doar cu marile sisteme metafizice (Aristotel, Descartes, Spinoza, Leibniz, Hegel)... Deşi, în toate cazurile, aceste sisteme porneau de la marile teorii ştiinţifice ale secolului nostru, n-au fost întotdeauna evidente «medierile» necesare în ridicarea faptului ştiinţific la puterea filosoficului, sau uneori legăturile cu ştiinţa au fost cu intenţie «tăiate», construcţia ontologică apărând atunci, ca un rezultat al desfăşurării pure a spiritului speculativ, al reflexivităţii libere a raţiunii contemplative“ [30:11-12]. Exemple în acest sens avem cu referire la orice concept ontologic fundamental, context în care prezentarea unor aspecte privind cauzalitatea va fi revelatoare.

Principiul cauzalităţii este expresia ontologică a caracterului cauzal al activităţii şi direcţionării universal cauzale a cunoaşterii[34]. Nefiind întemeiat pe generalizarea unor date propriu-zis empirice sau a unei anumite legităţi teoretice, principiul cauzalităţii şi ideile deterministe direct asociate acestuia nu pot fi infirmate de experienţă şi nici de progresul cunoaşterii teoretice. Exigenţa de unitate a structurii universului face arbitrară împărţirea experienţei în două compartimente – unul al inducţiei de origine cauzală, altul al statisticii cu baze indeterministe – încât determinismul ar putea fi definit ca un principiu referitor la *diversitatea* formelor relaţiei cauzale. Structura cauzală a lumii poate fi mai puternică ori mai slabă, funcţie de care determinismul este riguros, univoc, liniar sau neunivoc, neliniar, probabilist. Cauzalitatea este un concept supus într-un fel sau altul analizei de orice tablou filosofic al lumii din trecut sau prezent. Dar, în timp ce discuţia tradiţională despre cauzalitate ţinea de domeniul filosofiei pure sau – cum ar fi spus Aristotel –

---

[34] Georg Henrik von Wright, *Causality and Determinism*, Columbia University Press, New York and London, 1974, pp. 33-34.

Scanned with OKEN Scanner

de domeniul „filosofiei prime", în secolul al XX-lea problematica se specializează tot mai mult, legându-se de analiza unor rezultate cu totul particulare ce decurg, mai ales, din teoriile fizicii. Cercetările întreprinse asupra cauzalității fizice au făcut ca problema propriu-zis filosofică să primească un ecou puternic din partea acestora.

Direcționarea spre știința concretă a analizei unei probleme filosofice este pe deplin explicabilă și are, neîndoielnic, anumite laturi pozitive. De multe ori însă ea duce la o îndepărtare de problemele cu adevărat ontologice. Tendința aceasta se datorează mai multor factori, cum ar fi, de exemplu, omonimia, istoriceşte explicabilă, a unor termeni. Noțiuni cum sunt spațiu, timp, cauză etc. au fiecare semnificații diferite în funcție de locul în care sunt folosite – în limbajul unor științe particulare sau în cel filosofic. Acest lucru se repercutează și în unele proiecte de reconstrucție a ontologiei în secolul nostru, care oscilează între tentativa de ridicare a faptului științific la nivelul filosoficului și preocuparea de a eluda legăturile posibile și necesare ale ontologiei cu știința.

Pare destul de dificilă înțelegerea rolului științei actuale în construcția ontologiei. M. Heidegger sublinia că o știință fără temeiuri metafizice nu-i posibilă. Astfel că, în explicația conceptelor ei fundamentale, orice știință trimite, primordial și coerent, la „structura originară a ființei ființării". Ca urmare, nu-i nimic paradoxal în faptul că personalități creatoare ale fizicii, Einstein, Bohr, Heisenberg ș.a., numai întrucât au gândit filosofic au reușit să creeze noi modalități de a ne interoga asupra naturii.

6. **Proiecte (re)constructive ale ontologiei**

Deși a produs mari viziuni și construcții, ontologia actuală are încă nevoie de o nouă legitimare. Reluarea întrebării cu privire la Ființă este solidară astăzi cu o nouă justificare a posibilității discursului ontologic. Există mai multe tipuri de justificare a ontologiei și multiple modalități de reconstrucție a domeniilor acesteia. O primă modalitate recurge la un tip de argumentare generală, la un argument filosofic *sui generis*. O strategie prin care se poate întemeia ontologia este furnizată chiar de către cunoscutul *argument ontologic*. „Între încercările care, în istoria gândirii, au stat mărturie punții deschise între teologie și filosofie, argumentele pentru existența lui Dumnezeu sunt cele mai cunoscute. Ferici-

Scanned with OKEN Scanner

tul Augustin, Anselm, Toma din Aquino, Occam, Descartes, Leibniz, Kant, Hegel şi, alături de ei, mulţi alţi giganţi ai spiritului şi-au încordat puterile spre a formula astfel de argumente, fie că le-au acceptat validitatea, fie că le-au contestat în chip energic"[35].

Ideea de bază a argumentului ontologic este că existenţa constituie parte a naturii celei mai mari sau a celei mai perfecte – Dumnezeu. Această dovadă ontologică se leagă în primul rând de numele gânditorului medieval Anselm de Canterbury. Potrivit variantei Sfântului Anselm, argumentul ontologic este următorul: Dumnezeu este ideea a ceva faţă de care nu se poate concepe nimic mai mare; dacă Dumnezeu nu există, am putea să gândim ceva mai mare decât Dumnezeu, deci o fiinţă la fel de perfectă ca şi El, cu toate caracteristicile şi care în plus să şi existe; ca atare, Dumnezeu trebuie să existe.

Formularea de către Descartes a argumentului ontologic reia unele elemente din argumentarea lui Anselm: Oricine, chiar şi ateul, are idee despre fiinţa cea mai perfectă – Dumnezeu; fiinţa cea mai perfectă trebuie să deţină toate perfecţiunile; a exista în realitate înseamnă mai mult decât a exista doar ca idee în minte; ca atare, fiinţa cea mai perfectă – Dumnezeu – trebuie să existe în realitate, aşa cum există o idee în minte.

Conceptul de Dumnezeu rezumă în el toate perfecţiunile, inclusiv existenţa; prin urmare, existenţa aparţine *esenţei*, adică ceea ce nu-i poate lipsi unui concept fără ca sensul lui să fie distrus. Dat fiind faptul că Dumnezeu integrează toate perfecţiunile urmează cu necesitate că există. Prin această concluzie se trece de la analiza *logică* la afirmaţia *ontologică* privind existenţa lui Dumnezeu, prezenţa sa ca fiinţă.

Despre argumentul anselmian, care pleacă de la concept şi trece, apoi, la fiinţă, Constantin Noica spune că reprezintă „modalitatea permanentă a filosofiei fiinţei". „Cercul din filosofia fiinţei este, în felul său, însuşi argumentul ontologic. Oricât de compromis ar apărea acest argument, în ultimă instanţă cu critica atât de categorică a lui Kant, va trebui să spunem – de astă dată iarăşi împreună cu Hegel – că pe el trebuie să se sprijine, până la urmă, gândirea filosofică"[36]

---

[35] Adrian Miroiu, *Ce nu e existenţa*, Casa de Edituri şi Presă Şansa S.R.L., Bucureşti, 1994, p. 9.

[36] Constantin Noica, *op. cit.*, vol. I, *Încercare asupra filosofiei tradiţionale*, p. 133.

Scanned with OKEN Scanner

Potrivit concepției lui Constantin Noica, argumentul anselmian originar trebuie amendat în cel puțin două locuri. Mai întâi el trebuie să se refere nu la conceptul ființei desăvârșite, ci la cel de ființă. „Părăsind deci argumentul ontologic în forma lui clasică, să luăm conceptul de ființă în el însuși, nu cel de ființă desăvârșită. Un autentic argument ontologic ar căuta să stabilească necesitatea ființării prin simpla gândire a conceptului de ființă. Ființa este cu necesitate. De vreme ce e gândită ea este. Dar aceasta este tocmai gândirea eleată. Argumentul ontologic sub forma lui pură a fost folosit cu mult înainte de a lua haina teologală" [36:135]. Încât, acesta trebuie pus nu teologal, ci în puritatea sa, cu adevărat „ontologică". Dar nici sub această formă pură nu pare utilizabil și e nevoie, după Noica, de un al doilea pas. „Dacă e adevărat că ființa nu poate fi o teză pentru gândirea noastră, că este numai o temă, și anume *tema* prin excelență, atunci argumentul ontologic nu va putea da ființă, ci deschiderea către ființă. Ceea ce este, pentru noi, e ceea ce devine întru ființă. *Este*, deci, tot ce are devenire întru ființă. Căci ființa nu este un dat, cu atât mai puțin unul desăvârșit, ci tocmai o temă. O gândim înăuntrul tematicului și o realizăm prin modul tematicului. Argumentul ontologic trebuie să spună: nu conceptul de ființă este cu necesitate, ci conștiința devenirii întru ființă *este* devenire întru ființă" [36:136].

În încercarea de argumentare a unui discurs ontologic, de a infera de la anumite constructe teoretice la existența a ceva corespunzător acestora, trebuie să invocăm un punct de sprijin. În forma inițială a argumentului ontologic, punctul de sprijin era conceptul *ființei divine*. Hegel, apoi, l-a reconstruit ca relativ la conceptul de *ființă*. „Pentru Hegel, argumentul prezintă o *formă* logică validă prin care se susține putința de a trece de la *concept* la *ființă*, de a realiza mijlocirea dintre acestea două" [35:12]. Constantin Noica, la rândul său, îl invocă în raport cu conceptul *devenirii întru ființă*.

O a doua modalitate fundamentală de justificare a posibilității ontologiei ar putea fi numită „inductivă" sau „naturalistă" – după specificul demersului invocat sau după relația cu științele „pozitive". Problema posibilității ontologiei în acest caz nu diferă cu nimic de aceea a științei, context în care s-a impus stilul analitic de filosofare.

La începutul secolului al XX-lea erau dominante în gândirea occidentală două moduri de a înțelege și de a practica filosofia. „Primul

Scanned with OKEN Scanner

dintre ele îl reprezintă marea filosofie de sistem care pretinde să ne ofere o cunoaştere prin raţiune pură, independent de experienţă, a lumii ca întreg şi să facă astfel posibilă o întemeiere a valorilor după care urmează să se conducă viaţa omului, o filosofie pe care o ilustrează în era modernă operele capitale ale lui Descartes, Spinoza, Leibniz sau Hegel... Al doilea dintre ele este o filosofie ce porneşte de la cunoştinţe ştiinţifice despre realitatea naturală şi umană şi încearcă să se ridice prin generalizări succesive până la nivelul unor aserţiuni despre realitate ca întreg"[37]. Dintr-o astfel de perspectivă îşi propune şi M. Bunge reconstrucţia ontologiei. Domeniul existenţei avut în vedere fiind lumea anorganică şi organică, această viziune sistemică se constituie ca o *filosofie a naturii*. Într-adevăr, dintr-un anumit punct de vedere, statutul actual al ontologiei depinde de resurecţia filosofiei naturii ca disciplină filosofică. Principalele teme din acest domeniu, aflat în atenţia unor cercetători de mare reputaţie (R. Thom, M. Bunge, I. Prigogine) sunt: *unitatea lumii* şi *ideea de evoluţie*[38].

Dacă privim retrospectiv, constatăm că au existat, în linii mari, trei moduri de a gândi ideea unităţii existenţei naturale şi, pornind de la ea, a realului obiectiv în integralitate: modul de gândire substanţialist-existenţialist, după care unitatea lumii rezidă în existenţa unui substrat, a unei esenţe unice a tuturor lucrurilor; programul mecanicist de unificare a existenţei, reducţionist; actualul proiect de unificare caracterizat prin faptul că „gândeşte unitatea existenţei naturale în termenii unor principii care o generează" [38:202]. Potrivit acestui program, unitatea în diversitate nu mai este argumentată prin postularea unui „nivel fundamental" şi a reducerii tuturor legilor lumii la cele specifice lui, ci prin descoperirea unor structuri comune unor zone diferite în fenomenalitatea lor. Este interesant de observat că o modalitate similară celei actuale de argumentare a unităţii lumii întâlnim şi în ontologia lui Leibniz. „În lucrurile reale însă, adică în corpuri, părţile nu sunt nedefinite (ca spaţiu, lucru mental), ci există în act, determinate în modul anumit în care natura a stabilit în mod actual diviziuni şi subdiviziuni, răspunzând varietăţii

---

[37] Mircea Flonta, *Bertrand Russell şi începuturile filosofiei analitice*, prefaţă la Bertrand Russell, *Problemele filosofiei*, Editura ALL, Bucureşti, 1995, p. VIII-IX.

[38] Ilie Pârvu, *Filosofia naturii – resurecţia unei discipline filosofice?*, în *Cartea interferenţelor*, coord. Ştefan Berceanu, Ioan Bârna ş.a., Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, f.a., pp. 201-202.

Scanned with OKEN Scanner

mişcărilor; şi deşi acele diviziuni merg la infinit, totuşi nu mai puţin toate rezultă din anumite elemente constitutive, adică din unităţi reale; dar infinite la număr, vorbind însă riguros materia nu este alcătuită din unităţile constitutive, ci rezultă din acestea, materia sau masa extinsă nefiind decât un fenomen care îşi are temeiul în lucruri – aşa cum este curcubeul sau paraheliul –, toată realitatea aparţinând doar unităţilor. Fenomenele aşadar pot fi mereu divizate în fenomene mai mărunte, şi nu se poate ajunge vreodată la fenomene minime. Unităţile substanţiale nu sunt părţile, ci fundamentele fenomenelor"[39]. Regăsim aici punctul de pornire al concepţiei actuale privind fiinţa şi devenirea lumii înţeleasă ca „diversitate ce se unifică". Unitatea nu se mai evidenţiază prin „reducerea ontologică" a diversităţii, ci prin „structuri generative", „modele de producere", potrivit ideii că „substanţele nu sunt părţile nedefinite şi virtuale ale Universului fenomenal, ci fundamentele actuale ale acestuia" [39:453].

Ideea de evoluţie ca temă în relansarea actuală a filosofiei naturii, nu mai este înţeleasă ca un principiu explicativ limitat la modul de dezvoltare a speciilor, ci ca un pattern explicativ general. Mecanismul propus de Ch. Darwin nu se impune printr-o valoare doar particulară. Reconstruit ca sistem de gândire al teoriei sintetice a evoluţiei, conceptul darwinian are o deschidere mai amplă, redă modul de evoluţie al „populaţiilor", fie că acestea sunt organice, sociale sau chiar conceptuale. Ideea de evoluţie posedă, astfel, virtutea de a unifica intern domenii diverse ale existenţei.

S-a remarcat faptul că în cadrul „filosofiei naturii" se manifestă în prezent o lipsă de coerenţă, prin aceea că *„majoritatea proiectelor ce pot fi considerate ca aparţinând acestui domeniu, pentru a se desemna pe sine ca abordări noi, trimit la trecut.* Este o ciudăţenie că Thom invocă pe Aristotel şi cere, în epoca modernă, constituirea unei ştiinţe de tip aristotelic, că Prigogine se reclamă de la Bergson şi Whitehead, că M. Drieschner şi von Weizsäcker se reclamă de la Kant. Acest recurs la istorie, la trecut, pentru a desemna noutatea prezentului este simptomatic pentru starea actuală a acestei posibile discipline şi anume pentru lipsa categoriei centrale care să organizeze şi să dea un stil întregii

---

[39] G.W. Leibniz, *Scrisori către de Volder*, în *Opere filosofice*, I, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, f.a., p. 409.

Scanned with OKEN Scanner

preocupări... *Ceea ce lipseşte încă este conştiinţa activităţii, care să fie redată sistematic*, printr-o nouă categorie, aşa cum, la timpul său, conceptul de lege a unificat o viziune asupra naturii, conceptul de întâmplare (şi cantitativizarea ei matematică prin probabilitate) a propus un nou tip de determinism, o nouă structură categorială a conceptelor generale ale filosofiei" [37:203].

Pe fondul acestei diversităţi se afirmă totuşi un element unificator. Noua filosofie a naturii, ca o posibilă relansare a ontologiei, urmează a fi în concordanţă cu ştiinţa. Preludiul unei filosofii a naturii concepută nespeculativ îl constituie opera majoră a lui A.N. Whitehead, *Process and Reality*, cea mai ambiţioasă tentativă, până astăzi, de a elabora o filosofie a naturii care să nu fie îndreptată împotriva ştiinţei[40].

[40] Ilya Prigogine şi Isabelle Stengers, *Noua alianţă. Metamorfoza ştiinţei*, Editura Politică, Bucureşti, 1984, p. 146.

Scanned with OKEN Scanner

GERARD STAN

II

Hermeneutica proiectivă şi problemele clasice ale cunoaşterii

Alături de Carnap, Wittgenstein, Heidegger sau Sartre, Karl Popper poate fi socotit unul dintre clasicii filosofiei secolului al XX-lea. Fragmente din lucrările sale se regăsesc astăzi în orice antologie serioasă de filosofie a ştiinţei sau de filosofie politică, de metafizică sau de filosofie a minţii. Format în atmosfera filosofică vieneză, dominată, mai ales, de ideile vehiculate de cei reuniţi în jurul lui Moritz Schlick sub numele *Cercul de la Viena*, Popper va reuşi chiar de la începutul anilor '30 să-şi clarifice propriile poziţii şi să se îndepărteze definitiv de tezele pozitivismului logic. Încă din lucrarea terminată în 1932, *Cele două probleme fundamentale ale teoriei cunoaşterii*, Popper se distanţează hotărâtor de poziţiile Cercului vienez prin cel puţin două teze: neacceptarea inducţiei drept metodă prin care putem stabili adevărul enunţurilor universale prezente în teoriile ştiinţifice şi respingerea criteriului propus de filosofia *Cercului* privind delimitarea ştiinţei de metafizică[1].

[1] Una dintre aprecierile care l-au iritat permanent pe Popper a fost şi asocierea sa de către unii „comentatori" cu Cercul vienez şi cu ideile pozitiviste ale acestuia. Totdeauna el a ţinut să precizeze că nu prea are nimic în comun cu membrii acestui Cerc, tezele sale filosofice fiind de cele mai multe ori contrare celor susţinute de membrii Cercului vienez. În *Autobiografia* sa, Popper precizează că şi-a conceput lucrarea de bază ca pe o critică la adresa pozitivismului. Nu mică i-a fost însă mirarea când, în 1959, la apariţia *Logicii cercetării* în engleză, avea să fie categorisit drept pozitivist. Se admite, în general, că filosofia pozitivistă a Cercului vienez este astăzi una moartă. Popper se arată indignat de faptul că nimeni nu se mai interesează cine i-a aplicat loviturile mortale (*Autobiography*, în *The Philosophy of Karl Popper*, ed. Paul Arthur Schilpp, La Salle, Illinois, 1974, p.69). Chiar dacă intenţia sa nu a fost aceea de a provoca dispariţia pozitivismului logic, totuşi, în prim-planul lucrării din 1934 a fost critica unor grave greşeli pe

Scanned with OKEN Scanner

În lucrarea din 1934, *Logica cercetării*, aceste argumente sunt formulate cu o maximă claritate împreună cu o sumedenie de consecinţe derivate ele. Rezultatul a fost revoluţionar. Popper reuşea să pună bazele unei noi modalităţi de a înţelege dinamica ştiinţei, rolul şi natura enunţurilor de bază, testarea şi coroborarea teoriilor, falsificabilitatea şi încerca să impună criterii ferme pentru a determina măsura în care ştiinţa se poate apropia de adevăr. Prin această lucrare, Popper a stabilit coordonatele dezbaterilor filosofiei ştiinţei timp de mai multe decenii, chiar dacă poziţiile sale au fost continuate sau parţial modificate de gânditori precum Hans Albert sau Mario Bunge sau au fost vehement contestate de Th. Kuhn, P. Feyerabend sau J. Agassi.

De-a lungul timpului, multe din ideile lucrării sale din 1934 au fost reluate şi dezvoltate, reprecizate şi recontextualizate. Astfel se face că Popper va publica un *Postscriptum* la *Logica cercetării* în trei volume[2] consacrat unei multitudini de probleme: problema realismului şi a scopului ştiinţei, a rolului metafizicii în ştiinţă, problema inducţiei, a teoriei probabilităţii ca propensiune, a argumentelor în favoarea indeterminismului, a libertăţii, a problemelor ridicate de interpretarea mecanicii cuantice. Pe lângă acestea, un rol aparte este acordat apărării raţionalităţii şi creativităţii umane.

Activitatea filosofică a lui Karl Popper nu a fost acaparată numai de lămurirea problemelor cunoaşterii ştiinţifice. În anii celui de-al doilea război mondial, refugiat fiind în Noua Zeelandă, Popper va scrie două lucrări, *Mizeria istoricismului* şi *Societatea deschisă şi duşmanii ei*, prin care se va impune definitiv în filosofia politică. Dacă „axul întregii argumentări din *Mizeria istoricismului* se constituie, probabil, din ideea că nu există un scenariu după care se desfăşoară istoria... constituit din

---

care filosofii acestui curent le-au comis. Această critică s-a fundamentat pe noile sale argumente împotriva inducţiei şi cu privire la chestiunea demarcaţiei. Că Popper nu a fost un pozitivist au subliniat-o şi membrii Cercului vienez. Victor Kraft, în *Popper and the Vienna Circle* (în *Philosophy of Karl Popper...*) arată că „Popper nu a aparţinut niciodată Cercului de la Viena, nu a luat parte niciodată la întrunirile sale şi nu poate fi gândit decât în afara acestuia" (p.185). Cu toate acestea, opera lui Popper, mai ales poziţiile sale din filosofia ştiinţei, nu poate fi înţeleasă genetic fără referire la tezele Cercului vienez.

[2] Cele trei volume care alcătuiesc Postscriptumul la *Logica cercetării* sunt: *The Open Universe: An Argument for Indeterminism* (1982), *Quantum Theory and The Schism in Physics* (1982) şi *Realism and the Aim of Science* (1983).

Scanned with OKEN Scanner

legi obiective pe care le-am putea cumva descoperi"[3], în *Societatea deschisă*... Popper va trece în revistă pe principalii teoreticieni ai societății închise. Interpretările pe care Popper le dă unor texte din Platon, Aristotel, Hegel şi Marx au stârnit vii proteste pentru interpreții „profesioniști" ai acestor gânditori, cu atât mai mult cu cât aceşti filosofi apăreau, în viziune popperiană, drept principalii teoreticieni ai societății de tip totalitar[4]. Popper a fost acuzat fie că a fost rău intenționat, fie că nu a reuşit să citească cu atenție unele texte clasice, fie că foloseşte într-o manieră curioasă termenii consacrați în filosofia politică[5], fie, pur şi simplu, că nu i-a înțeles pe acei autori.

Filosoful austriac a recunoscut că un anume impact asupra judecăților sale tranşante l-au avut şi evenimentele sângeroase ale războiului şi unele lipsuri existente în documentare[6]. Însă ideile susținute în *Societatea deschisă*..., analizele asupra unor gânditori şi concepte, păcatele de care i-a acuzat pe unii filosofi, căile pe care trebuie să păşească oamenii dintr-o societate pentru a-şi asigura un grad maxim de libertate sunt lucruri de care Popper a rămas ataşat până la sfârşitul vieții.

Încă din anii '60 Popper devine preocupat de problema raportului corp-minte. Filosoful austriac îşi expune punctul de vedere în această chestiune la al treilea *Congres Internațional de Logică, Metodologie şi*

---

[3] Mihail-Radu Solcan, *Fals cuvânt înainte la Mizeria istoricismului*, în Karl Popper, *Mizeria istoricismului*, Editura All, Bucureşti, 1996, p. XIV.

[4] Interpretările popperiene trebuie urmărite prin prisma opoziției societate deschisă–societate închisă. Atâta timp cât societatea deschisă, aşa cum o teoretizează Popper, presupune libera circulație a ideilor şi a oamenilor, discuția critică cu privire la soluțiile ce trebuie adoptate pentru rezolvarea problemelor sociale sau politice, dar, mai presus de acestea, recunoaşterea principiului că toți oamenii, indiferent de avere, rasă sau clasă socială, sunt supuşi erorii, este limpede că gânditori precum Platon, Aristotel, Hegel sau Marx nu puteau fi socotiți apărători ai societății deschise. Mai mult, prin tipul de societate pe care aceştia îl preconizau, prin credința că adevărul este deținut de anumite persoane sau clase sociale cărora restul societății ar trebui să li se supună fără ezitare, îi transformă pe aceşti gânditori, după concepția lui Popper, în apărători ai societății închise, ai societății de tip totalitar.

[5] În *Popper's interpretations of Plato* (publicat în *The Philosophy of Karl Popper*...), John Wild îl acuză pe Popper fie că interpretează unele fragmente din Platon scoțându-le în afara contextului (p.872), fie că tratează la fel forme de organizare politică diferite, antice sau moderne, ataşându-le acelaşi termen de „democrație" (p.873).

[6] În perioada elaborării celor două lucrări, Popper a avut la dispoziție doar textele existente în biblioteca Universității din Auckland, Noua Zeelandă.

Scanned with OKEN Scanner

Filosofia Ştiinţei, din 1967, unde a ţinut o prelegere cu titlul *Epistemologia fără subiect cunoscător*[7]. Interacţiunea dintre minte şi corp, dintre ceea ce Popper numeşte lumea a doua şi lumea întâi, are loc prin intermediul cunoaşterii obiective, denumită de Popper lumea a treia[8]. Orice intervenţie asupra lumii 1 poate fi efectuată numai folosindu-ne într-un fel sau altul de teoriile corecte sau incorecte existente în lumea a treia. Versiunile popperiene cele mai detaliate asupra soluţiei problemei raportului corp-minte pot fi întâlnite în lucrările *The Self and its Brain*[9] şi *Cunoaşterea şi problema raportului corp-minte*[10].

Fie şi numai această sumară trecere în revistă a problemelor pe care le-a abordat Popper în cei peste şaizeci de ani de activitate filosofică ne demonstrează gradul înalt în care filosoful austriac a înţeles să fie contemporan cu vremurile pe care le trăia. Aproape în totalitate, teoriile şi scrierile sale s-au făcut ecoul dezbaterilor filosofice contemporane lui. Mai mult, chiar o serie dintre aceste dezbateri au fost provocate de ideile popperiene. Aproape întotdeauna atunci când a făcut incursiuni în istoria filosofiei, Popper a încercat să găsească argumente sau contra-argumente pentru problemele filosofice contemporane. Există suficiente exemple de filosofi care, pe lângă expunerile lor în legătură cu problemele filosofice ale timpului, au scris şi impresionante istorii ale filosofiei (Hegel, Windelband ş.a.). Popper nu a scris o carte de istorie a filosofiei. S-ar putea identifica însă în scrierile sale suficiente informaţii pentru a se încerca stabilirea momentelor esenţiale ce ar fi putut constitui o posibilă istorie popperiană a filosofiei.

Dacă am pleca de la principalele motive prezente în filosofia sa, s-ar putea crede că o eventuală istorie popperiană a filosofiei ar fi centrată pe urmărirea în timp a destinului pe care l-au avut două concepte: cel de libertate şi cel de cunoaştere. Prin libertate ar trebui să înţelegem în

---

[7] Mai târziu, această prelegere a devenit capitolul al III-lea al lucrării *Obiective Knowledge* (1972).

[8] Locuitorii acestei a 3-a lumi sunt „inventariaţi" de Popper în lucrarea *Cunoaşterea şi problema raportului corp–minte* (trad.rom. Editura Trei, Bucureşti, 1997). El precizează că toate produsele minţii umane pot fi socotite drept locuitori ai lumii 3. La limită, putem pune însă semnul echivalenţei între ceea ce Popper numeşte „cunoaştere obiectivă" şi lumea 3.

[9] Această lucrare a fost scrisă împreună cu John Eccles şi publicată în 1977.

[10] Ediţia originală a acestei lucrări a apărut la Londra în 1994, având la bază o serie de prelegeri, purtând titlul de *Kenan Lectures*, ţinute la Universitatea Emory, în 1969.

Scanned with OKEN Scanner

primul rând libertatea politică, iar în cunoaştere, după Popper, ar trebui să vedem acea tendinţă a oamenilor de a încerca să se apropie de înţelegerea cât mai corectă a realităţii fizice şi istorice. Fără a greşi prea mult, am putea crede că o schiţă a unei istorii a filosofiei centrată pe conceptul de libertate politică ne-a lăsat Popper în *Societatea deschisă şi duşmanii ei*. Chiar dacă scopul acestei lucrări era altul, chiar dacă întâlnim în această lucrare multe capitole de analiză sistematică a unor concepte şi teorii, totuşi putem fi încredinţaţi că o eventuală istorie popperiană a filosofiei, în partea destinată analizei modului în care gânditorii au înţeles să construiască conceptul de libertate politică, ar fi trecut în revistă, în primul rând, scrierile şi filosofii analizaţi în *Societatea deschisă*...

Partea dedicată înţelegerii evoluţiei conceptului de cunoaştere dintr-o posibilă istorie popperiană a filosofiei ar fi mai greu de reconstituit, deoarece Popper nu are nici o lucrare consacrată în mod special evoluţiei acestui concept. Însă referirile la chestiunile clasice al cunoaşterii nu lipsesc în scrierile sale. Plecând de la unele articole şi conferinţe ale sale, am putea stabili, fără o prea mare certitudine, câteva momente importante dintr-o posibilă istorie popperiană a filosofiei centrată pe problema cunoaşterii. Filosofii ionieni, Thales şi Anaximandru, în special, s-ar fi bucurat de o atenţie deosebită, căci de activitatea acestor filosofi Popper a legat apariţia atitudinii critice în filosofie; Platon ar fi avut un loc asigurat într-o astfel de istorie, căci prin el apare ceea ce Popper numeşte „epistemologia optimistă" şi „epistemologia pesimistă", dar şi Aristotel, datorită credinţei sale în virtuţile cognitive ale definiţiei de tip esenţialist. Bacon şi-ar fi avut locul său pentru încrederea nemăsurată acordată observaţiilor în procesul cognitiv şi Descartes, pentru convingerea sa că raţiunea ne poate garanta adevărul. Şi nu în ultimul rând, într-o astfel de istorie ar trebuit să mai apară David Hume, pentru argumentul său împotriva inducţiei, şi Kant – deoarece ar fi putut fi un raţionalist critic înainte de vreme, dar a ratat această şansă pentru că nu a înţeles să fie suficient de critic cu fizica lui Newton.

În cele ce urmează vom încerca să lămurim maniera în care Popper a înţeles şi valorificat aceste momente din istoria filosofiei, insistând asupra acelor autori în legătură cu care analizele popperiene sunt mai ample şi mai consistente. Nu vom încerca să schiţăm o imagine a acestor momente într-o posibilă istorie popperiană a filosofiei, ci să înţele-

Scanned with OKEN Scanner

gem semnificaţia lor din perspectiva filosofului austriac şi motivele pentru care le-ar fi acordat o atenţie cu totul deosebită. Nu în ultimul rând, vom încerca să lămurim metoda de interpretare folosită de Popper în incursiunile sale prin istoria filosofiei.

1. Presocraticii – iniţiatori ai criticii raţionale

Efortul de a studia şi înţelege filosofia presocratică a fost una dintre constantele activităţii lui Karl Popper. Asta pentru că unul dintre conceptele fundamentale ale filosofiei sale – cel de *discuţie critică*[11] – este pus de filosoful austriac în strânsă legătură cu un anume tip de atitudine intelectuală apărută în perioada secolelor VII–V î.e.n.

În 1958, într-un discurs către Aristotelian Society, intitulat *Back to the Presocratics*[12], Popper pledează pentru o reîntoarcere la ceea ce el numeşte raţionalismul presocraticilor. „În ce constă această mult discutată «raţionalitate» a presocraticilor? Simplitatea şi cutezanţa întrebărilor îi sunt constitutive, însă teza mea este că elementul hotărâtor îl reprezintă atitudinea critică pe care... a dezvoltat-o pentru prima dată şcoala ioniană“[13]. Chiar dacă întrebările presocraticilor erau întrebări cosmologice, ele aveau după Popper şi o dimensiune care ţine de teoria cunoaşterii. Filosofii care au fost interesaţi de înţelegerea naturii şi a principiilor existenţei nu puteau să nu dea şi un răspuns, chiar dacă implicit, în legătură cu posibilitatea cunoaşterii acestor principii. Însă

---

[11] „Discuţia critică“ are un rol decisiv atât în procesul apariţiei cunoaşterii obiective cât şi în funcţionarea unei societăţi deschise; este un concept fundamental atât pentru filosofia popperiană a ştiinţei, cât şi pentru filosofia popperiană a politicului. În dinamica ştiinţei, discuţia critică apare în cel puţin două momente esenţiale: 1) testarea conjecturilor şi a teoriilor; 2) decizia cu privire la autenticitatea şi ştiinţificitatea problemelor ce apar mereu în faţa oamenilor de ştiinţă. Pe de altă parte, într-o societate deschisă mecanismul esenţial de rezolvare graduală a problemelor este discuţia critică.

[12] Ulterior, acest discurs a devenit capitolul al V-lea din *Conjectures and Refutations*. În româneşte, textul acestui capitol se află tradus în antologia *Filosofie socială şi filosofia ştiinţei* (ed. David Miller), Editura Trei, Bucureşti 2000, fiind împărţit în două; prima parte poartă titlul *Începuturile raţionalismului* şi cuprinde secţiunile I, XI şi XII din textul iniţial. O a doua parte poartă titlul *Cosmologie şi schimbare* şi cuprinde secţiunile II–IX din textul iniţial. Referirile noastre vor fi făcute, în continuare, la textul românesc.

[13] Karl Popper, *Începuturile raţionalismului*, în *Filosofie socială şi filosofia ştiinţei*, ed. David Miller, Editura Trei, Bucureşti 2000, p.23.

Scanned with OKEN Scanner

contribuţia lor cea mai importantă în această chestiune ţine mai ales de felul în care s-au raportat unii la alţii, adoptând atitudinea critică.

Într-un studiu mai recent[14], Popper precizează care au fost componentele atitudinii de tip raţional-critic apărută la gânditorii presocratici. O primă componentă ar fi „inventivitatea poetică, adică povestirea sau construcţia miturilor: inventarea poveştilor care explică lumea... Oamenii simt că se află la îndemâna unor puteri necunoscute şi încearcă să înţeleagă sau să explice lumea, viaţa umană şi moartea, inventând poveşti sau mituri despre aceste puteri" [14:63]. Această componentă este şi cea mai veche, apărând, în opinia lui Popper, odată cu limbajul articulat. „A doua componentă a raţionalităţii este de dată comparativ recentă. Ea pare a fi specific grecească şi să fi apărut după fixarea scrisului în Grecia. A apărut, se pare, o singură dată: cu Anaximandru, elevul lui Thales, primul cosmolog. Este vorba de invenţia criticismului, a discuţiei critice a diverselor mituri explicative, cu scopul conştient de a le perfecţiona" [14:63].

Dacă lăsăm deoparte Şcoala pitagoreică ce avea, mai degrabă, caracteristicile unui ordin religios ce-şi propunea să ţină secrete anumite învăţături, istoria celorlalte şcoli presocratice poate fi considerată o istorie a unor dezbateri critice, raţionale cu privire la natura existenţei. Popper îl vede pe Thales drept întemeietor al acestei tradiţii „a libertăţii – bazată pe o nouă relaţie între maestru şi discipol – şi care a creat astfel un nou tip de şcoală, complet diferită faţă de şcoala pitagoreică. Se pare că el era dispus să tolereze critica. Şi mai mult decât atât, se pare că el a creat tradiţia după care critica trebuia să fie tolerată" [13:26]. Prin urmare, Popper este încredinţat că Thales i-a încurajat pe discipolii săi să adopte o atitudine critică faţă de propria sa doctrină, încredinţat de justeţea întrebărilor pe care aceştia le-ar fi ridicat. Avem de-a face cu o schimbare profundă a tradiţiei de tip dogmatic: doctrina unică este înlocuită cu o multitudine de doctrine, învăţătura este înlocuită de învăţături. „Astfel se ajunge la tradiţia conjecturilor îndrăzneţe şi a criticii libere, tradiţia care a creat atitudinea raţională sau ştiinţifică şi, odată cu ea, a creat civilizaţia noastră occidentală" [13:26-27].

---

[14] Este vorba despre *The Mith of the Framework*, apărut în 1993. A fost tradus în româneşte cu titlul *Mitul contextului* şi publicat în volumul ce poartă acelaşi titlu, în 1993, de Editura Trei.

Scanned with OKEN Scanner

Felul în care şi-au pus filosofii ionieni problema cunoaşterii comportă, după Popper, două aspecte. Primul: filosofii acelei perioade nu s-au întrebat cum pot cunoaşte cutare sau cutare lucru determinat, ci cum pot cunoaşte întregul existenţei. Al doilea: având în vedere natura obiectului cercetat, observaţia sistematică nu putea avea decât un rol minor, neglijabil chiar inexistent în cunoaşterea sa. În consecinţă, rolul primordial în explicarea Universului l-au avut teoriile şi conjecturile îndrăzneţe. Acest fapt a facilitat dezbaterea raţional–critică, deoarece fiecare teorie, fiecare explicaţie se bazează pe un argument ce putea fi mai mult sau mai puţin reuşit. Astfel, după Thales, pământul era susţinut de ape, precum o corabie de apa mării. În felul acesta reuşea să explice existenţa cutremurelor. Anaximandru, urmaşul lui Thales, susţinea că pământul se află în suspensie, nefiind susţinut de ceva, căci „este în egală măsură depărtat de toate". „Forma pământului este curbată şi rotunjită, asemenea unei coloane de piatră. Noi păşim pe una din suprafeţele de bază, iar cealaltă se află de cealaltă parte."[15]

După filosoful austriac, această teorie a lui Anaximandru „a apărut dintr-un criticism pur logic asupra mitului lui Thales" [14:64]. Acesta, analizând teoria lui Thales, s-ar fi ciocnit de următoarea dificultate: explicând starea de echilibru a pământului prin faptul că este susţinut de ocean, ar trebui să mai explicăm şi stabilitatea oceanului. Astfel, ar trebui invocată prezenţa unui suport pentru ocean, dar şi a unui suport pentru acest suport. În consecinţă, teoria lui Thales era bazată pe un argument ce conducea la un regres la infinit. Acest impas a fost depăşit de Anaximandru, care a explicat echilibrul pământului prin faptul că ar avea o emisferă deasupra lui – bolta cerească – şi o emisferă dedesupt – Tartarul. Astfel, în interpretarea popperiană, Anaximandru dă o „soluţie raţională... unei probleme foarte dificile, problema poziţiei şi a stabilităţii pământului" [14:65]. Este o soluţie care se bazează, mai degrabă, pe speculaţie şi critică, care i-au fost mult mai utile filosofului decât observaţiile sale accidentale sau experienţa[16]. Printr-o atitudine asemănătoare au devenit posibile şi teoriile lui Anaximandru sau Heraclit, dar

---

[15] *Filosofia greacă până la Platon*, I, partea I, coord. Adelina Piatkowski şi Ion Banu, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1997, p.173.

[16] Karl R. Popper, *Cosmologie şi schimbare*, în *Filosofie socială şi filosofia ştiinţei*, ed. David Miller, Editura Trei, Bucureşti, 2000, p.238.

Scanned with OKEN Scanner

şi teoriile ştiinţifice de mai târziu ale lui Copernic sau Galilei. Gestul lui Anaximandru de a oferi un nou mit cosmologic plecând de la analiza raţională a celui propus de Thales inaugurează, după Popper, o nouă tradiţie ce ar putea fi numită tradiţia critică.

Această interpretare avansată de Popper în 1958 nu a avut un ecou prea mare nici în rândul specialiştilor în filosofie antică, nici în rândul celor care se ocupau de înţelegerea ştiinţei acelor vremuri. Abia în 1960, unul dintre specialiştii britanici în ştiinţa antică, G.S. Kirk, publică în revista *Mind* un articol[17] în care încearcă să demonstreze lipsa de temeinicie a interpretării popperiene în legătură cu geneza teoriilor susţinute de filosofii presocratici. Poziţia epistemologică de pe care Kirk i-a replicat lui Popper poate fi redusă la două aspecte: 1) în orice demers de natură ştiinţifică nu ne confruntăm în primul rând cu problemele; acestea apar întotdeauna abia în urma efectuării unor observaţii; 2) teoriile filosofilor presocratici îşi au originea în „bunul simţ" al acestora şi în datele experienţei; ei au recurs la argumente speculative doar în momentul în care aceste date păreau a fi insuficiente. Teoretizările ar fi avut doar un rol marginal, fiind determinate mai degrabă de lipsa datelor, decât de argumente constrângătoare. După Kirk, creşterea cunoaşterii ştiinţifice pleacă de la o idee sau de la o intuiţie care este testată apoi după toate regulile metodei ştiinţifice. În urma testării ea este fie acceptată, fie modificată, fie respinsă. „Dar intuiţia care a fost punctul de plecare al oricărui astfel de proces particular este chiar punctul culminant al unui proces anterior sau serii de procese care au fost probabil «inductive» într-un sens indubitabil deoarece s-ar fi bazat, în ultimă instanţă, pe un număr infinit de observaţii particulare" [17:321]. În legătură cu teoria lui Anaximandru, Kirk susţine că aceasta putea fi construită plecându-se de la experinţa obişnuită care ne arată că cerul este în afară, pământul în mijloc, iar între ele aerul şi ceaţa [17:321]. Plecând de la această structură observabilă a universului, Anaximandru ar fi construit o teorie de „bun simţ" şi în nici un caz una bazată pe o critică raţională a teoriei lui Thales.

Critica lui Kirk a fost binevenită la momentul respectiv, deoarece în joc era un subiect de o importanţă deosebită, dar puţin abordat până atunci, înţelegerea caracterului gândirii filosofice şi ştiinţifice presocra-

---

[17] G.S. Kirk, *Popper on Science and the Presocratics*, în *Mind*, New Series, Volumul 69, Issue 275 (Jul.1960), pp. 318-339.

Scanned with OKEN Scanner

tice[18]. Pot fi făcute însă cel puțin două reproșuri lui Kirk. În primul rând, maniera în care el înțelege dinamica și creșterea cunoașterii științifice era una perimată de mult timp în 1960. Puțini epistemologi mai credeau la acea vreme că știința înseamnă observație îndelungată, urmată de stabilirea unei legi, care, ulterior, va fi testată[19]. Dacă lui Popper i se mai recunoaște astăzi vreo contribuție în epistemologie, atunci tocmai acele argumente împotriva unei astfel de înțelegeri a dinamicii științei îi sunt recunoscute. Ironia soartei face ca tocmai această poziție epistemologică ce primise din partea lui Popper lovitura de grație, să fie îmbrățișată de Kirk. Chiar dacă acesta era un eminent cercetător al științei antice, se pare că nu era prea familiarizat cu disputele epistemologice contemporane lui. Aceasta l-a făcut să adopte o filosofie a științei de secol XVII. Mai mult, această poziție pune sub semnul întrebării unele premise ale contraargumentelor sale în disputa cu Popper.

Al doilea reproș ce poate fi adus poziției îmbrățișate de Kirk în controversa privind înțelegerea modalităților de constituire a teoriilor în știința presocratică este de natură logică. Să presupunem că viziunii pe care a îmbrățișat-o Kirk cu privire la dinamica științei nu i s-ar putea reproșa nimic. Ar rămâne totuși o întrebare ce ar naște nedumeriri: cum a fost posibil ca prin simpla observare a unor lucruri finite, concrete să se reușească elaborarea unor teorii abstracte asupra întregului existenței? Nu putea fi stabilită nicicum o continuitate logică între niște eventuale „propoziții de observație" și afirmațiile îndrăznețe ale preso-

---

[18] În Preambulul studiului *Popper contra Kirk: o controversă cu privire la interpretarea științei grecești*, publicat în vol. *Metode și probleme în știința Greciei antice* (tradus în românește în 1994 la Editura Tehnică, București), G.E.R. Lloyd consideră că această dispută a influențat, direct sau indirect, cercetările în legătură cu acest subiect. Astfel, de atunci, au mai apărut o serie de lucrări ce și-au propus înțelegerea implicațiilor epistemologice ale doctrinei cosmologice presocratice: E. Hussey, *The Presocratics*, London, 1972; J.Barnes, *The Presocratic Philosophers*, 2 vol., 1979; D.J. Furley, *The Greek Cosmologists*, Cambridge, 1987.

[19] De mult timp devenise celebră poziția lui Einstein în legătură cu geneza conceptelor și legilor fundamentale din științe. Pentru ilustrul fizician, conceptele și legile erau „creații libere ale spiritului uman" (a se vedea studiul său *Despre metoda fizicii teoretice*, publicat în 1933, tradus în românește în antologia *Cum văd eu lumea. Teoria relativității pe înțelesul tuturor*, ed. M.Flonta și I.Pârvu, Editura Humanitas, București, 1996, pp.74-76). Această poziție a fost împărtășită de mulți dintre epistemologii vremii; cel care s-a atașat puternic însă de acest punct de vedere a fost Popper.

Scanned with OKEN Scanner

craticilor despre entităţi „non-observabile". Ar trebui să recunoaştem că astfel de conjecturi sunt mai degrabă rodul unui efort critic, dar şi creator, al raţiunii decât rodul generalizării unor observaţii.

Analizând disputa dintre Popper şi Kirk, G.E.R. Lloyd sesizează câteva neajunsuri ale poziţiilor îmbrăţişate de cei doi combatanţi. În primul rând, Lloyd protestează „împotriva etichetării concepţiilor vechilor greci (de către Kirk, n.n.) drept «common sense», subliniind primejdiile unor presupuneri subiective în evaluarea a ceea ce a putut să le pară lor neproblematic, judecând din punctul de vedere a ceea ce am putea considera noi că sunt probleme de bun simţ" [18:120]. Ar fi total neştiinţifică şi contraproductivă etichetarea concepţiilor explicative ale vechilor filosofi greci ca fiind drept banalităţi. Raportate la teoriile fizicii contemporane, este şi firesc ca teoriile presocraticilor să fie cu totul diferite, însă pentru aceasta nu trebuie desconsiderate; ceea ce ar fi de făcut ar fi tocmai încercarea de a înţelege rolul îndeplinit de acele teorii în situaţia spirituală a vremii, dar nu în istoria generală a ştiinţei.

În ciuda celor susţinute de Kirk, Lloyd afirmă că: „Heraclit, Parmenide, Democrit şi mulţi alţii... s-au simţit constrânşi de argumente în elaborarea teoriilor lor care au tendinţa contrară faţă de presupunerile banale. Disponibilitatea filosofilor greci în adoptarea unor soluţii radicale şi împotriva intuiţiei, scoase din argumente, este un fenomen distinct de ceea ce înţelegeau ei prin raţionalitate. În această privinţă, poziţia susţinută în general de Popper continuă să primească mai multă aprobare decât viziunea empirică asupra filosofilor vechi propusă de Kirk" [18:121]. Aşadar, chiar unii istorici ai ştiinţei sunt convinşi că punctul de vedere popperian cu privire la natura şi dinamica ştiinţei presocratice poate fi susţinut mai temeinic decât cel al lui Kirk. Lloyd are însă de făcut un reproş ambelor părţi angajate în discuţie: atât Kirk, cât şi Popper au pus semnul echivalenţei între filosofia presocratică şi ştiinţa presocratică. După Lloyd, „filosofii n-au fost singurele personalităţi de care trebuie să se ţină seama atunci când se evaluează ştiinţa greacă din vechime" [18:122]. Deosebit de importanţi sunt şi cercetătorii care au elaborat teorii medicale. În acest domeniu nu atât teoretizarea speculativă sau observaţia au avut roluri importante, cât mai ales cercetarea impulsionată de observaţii sau raţionamente dar şi de dorinţa de a folosi o tehnică nouă[20].

[20] Studiul anatomic al corpului uman prin disecţie a fost impulsionat, după Lloyd, în mod special de dorinţa de a folosi o tehnică nouă.

Scanned with OKEN Scanner

Dincolo de toate aceste dispute, prețuirea pe care Popper a avut-o de-a lungul întregii sale activități filosofice pentru filosofia presocratică a rămas neschimbată. Acel moment al filosofiei grecești a rămas pentru filosoful austriac unul cu o dublă semnificație: pe de o parte, a clarificat și impus ideea că orice efort explicativ al existenței nu poate începe cu observația, ci, mai degrabă, cu o teorie îndrăzneață și, pe de altă parte, ideea că dinamica științei are drept motor principal critica rațională a teoriilor anterioare. Dacă ar fi să ne imaginăm o eventuală istorie a filosofiei concepută de Popper, capitolul destinat problemei cunoașterii în Antichitate ar fi privilegiat, cu siguranță, filosofii presocratici. Asta, poate, și pentru că ei începuseră să ne spună o poveste inventată după o tehnică ce a fost uitată apoi pentru multe secole și reinventată, în alte condiții, de Popper.

2. Izvoarele „epistemologiei optimiste"

Un alt personaj ce nu ar fi putut lipsi dintr-o istorie popperiană a filosofiei este Platon. Un lucru este însă cert: dacă în capitolul destinat problemei libertății el ar fi fost unul dintre personajele centrale, credem că în cel destinat problemei cunoașterii ar fi ocupat un loc ceva mai modest, în ciuda faptului că problema cunoașterii apare explicit formulată pentru prima dată în textele sale[21]. Popper sesizase în textele platoniciene o evoluție dinspre o epistemologie optimistă spre una pesimistă. Dacă în unele pasaje din *Menon* (82a), *Phaidon* (79d), *Republica* (611d) și *Legile* (899d) Platon susține așa-zisa teorie a cunoașterii ca reamintire, în alte pasaje din *Republica*, dar și în *Phaidros*, filosoful grec subliniază că eforturile ce ar trebui depuse pentru înțelegerea lumii reale sunt aproape peste puterile oamenilor. Doar câțiva ar putea accede la cunoașterea adevăratei realități și, pentru că au reușit să realizeze acest lucru, ceilalți oameni ar trebui, pentru binele lor, să li se supună necondiționat. Această perspectivă „pesimistă" asupra cunoașterii reușește, în ultimă instanță, să se transforme într-o teorie politică; cei care dețin

[21] Este celebră formularea din dialogul *Theaitetos* prin care Platon precizează condițiile pe care trebuie să le aibă o opinie pentru a fi cunoaștere; cunoașterea este „opinie adevărată și întemeiată". O discuție asupra acestei formulări poate fi găsită în Mircea Flonta, *Cognitio. O introducere critică în problema cunoașterii*, Editura All, București, 1994, p.28.

Scanned with OKEN Scanner

cunoaşterea adevăratei realităţi sunt îndreptăţiţi să deţină puterea politică. Astfel, apare ca evidentă pentru prima dată existenţa unei legături între cunoaştere şi putere, legătură ce va fi subliniată în mod special de unii gânditori moderni.

Cealaltă doctrină – „epistemologia optimistă" – pleacă de la premisa că sufletul oricărui om a dobândit o cunoaştere absolută a realităţii, însă, prin întrupare, această ştiinţă este în mare măsură uitată. Cunoaşterea ar putea fi recuperată, chiar dacă numai parţial, deoarece atunci când este întâlnit adevărul, este imposibil să nu fie recunoscut. Această teorie a fost numită teoria cunoaşterii ca reamintire. După Popper, această teorie se bazează pe înţelegerea adevărului ca fiind manifest; adevărul există, numai de noi depinde dacă îl sesizăm sau nu. „Există o strânsă legătură între teoria anamnezei şi doctrina adevărului manifest: de vreme ce, până şi în starea noastră decăzută de uitare, izbutim să vedem adevărul, nu avem cum să nu-l recunoaştem ca adevăr. Aşadar, ca rezultat al anamnezei, adevărul redobândeşte statutul a ceea ce nu se uită şi nu este învăluit (*alethes*): el este ceea ce e manifest"[22]. În această epistemologie optimistă Popper vede rădăcinile cartezianismului, vede rădăcinile teoriei larg îmbrăţişate în filosofia modernă conform căreia adevărul poate fi sesizat de oricine, cu condiţia să fie îndepărtate toate prejudecăţile şi toate falsele certitudini.

În înţelegerea problemei cunoaşterii la Platon, Heidegger considera că este esenţială trecerea de la înţelegerea adevărului drept stare de neascundere a fiinţării la înţelegerea sa drept corectitudine a privirii. „Trecerea omului... de la o stare la alta nu reprezintă în primul rând trecerea de la un neascuns inferior la unul superior, ci de la o privire mai puţin corectă la una mai corectă: cu cât privirea este mai bine orientată în direcţia Ideii, cu atât ea este mai «corectă»"[23]. Dacă pentru Heidegger cele două momente ale înţelegerii adevărului sunt succesive, pentru Popper înţelegerea adecvată a problemei cunoaşterii, în versiune platoniciană, presupune simultaneitatea celor două momente. Adevărul este manifest, este neascunsul, pe de o parte, dar acesta poate fi sesizat doar dacă, în acelaşi timp, raţiunea ce îl caută îl caută acolo unde tre-

---

[22] Karl R. Popper, *Despre sursele cunoaşterii şi ale ignoranţei*, în vol. *Filosoful-Rege?*, editor Mircea Flonta, Editura Humanitas, Bucureşti, 1992, p.116.

[23] Notă introductivă la Martin Heidegger, *Doctrina lui Platon despre adevăr*, în vol. *Repere pe drumul gândirii*, Editura Politică, Bucureşti, 1988, p.166.

Scanned with OKEN Scanner

buie, pe de altă parte. Acest fapt este posibil în măsura în care raţiunea reuşeşte să se elibereze de false credinţe, de prejudecăţi. Neascunsul fiinţării poate fi zărit doar de o privire corectă. Adevărul este manifest, dar poate fi găsit doar de cel care este în stare să lupte cu propriile prejudecăţi. Evoluţia lui Platon de la o epistemologie „optimistă" spre una „pesimistă" ar fi explicabilă, după Popper, printr-o diminuare a încrederii filosofului grec în capacitatea oamenilor de a lupta cu falsele opinii. Dacă în unele dialoguri precum *Menon*, Platon crede că orice om, cu un minim ajutor, este în stare să recunoască adevăruri absolute, în *Republica* sau *Legile*, cei ce pot accede la cunoaşterea acestor adevăruri sunt în număr extrem de redus. Cele două teorii vor avea şi consecinţe politice diferite; „fiecare din aceste două epistemologii oferă temeiul pentru una din două filosofii diamentral opuse ale statului şi ale societăţii: pe de o parte, un raţionalism antitradiţionalist, antiautoritar, revoluţionar şi utopic de factură carteziană, iar pe de alta, un tradiţionalism autoritar" [22:117].

Analiza popperiană distinge în filosofia lui Platon o epistemologie optimistă şi una pesimistă. În ciuda diferenţelor, ambele epistemologii susţin teza că adevărul ar fi manifest; acesta ar putea fi sesizat printr-o luptă cu propriile prejudecăţi, în principiu, de către oricine. În realitate, Platon crede că numărul celor ce ar putea cunoaşte adevărul este extrem de redus. Aceştia din urmă, datorită faptului că sunt singurii care au înţeles adevărul şi realitatea, ar merita, spre binele celorlalţi, să conducă cetatea. Astfel, „epistemologia pesimistă", prin punerea în evidenţă a legăturilor dintre cunoaştere şi putere, se transformă treptat într-o teorie politică.

Popper încearcă să ne sugereze, dincolo de aceste consideraţii, un lucru simplu: credinţa în puterea minţii umane de a sesiza adevărul în nuditatea sa este o presupoziţie a întregii filosofii clasice. Chiar dacă această credinţă este mai vizibilă la filosofii moderni, Popper încearcă să atenţioneze asupra originii sale antice. Ceea ce doreşte filosoful austriac să evidenţieze sunt implicaţiile autoritariste ale acestei presupoziţii. Filosofia clasică socoteşte fie intelectul, fie raţiunea, fie, mai târziu, simţurile drept surse-autoritate din care izvorăşte cunoaşterea. Judecând în acest fel, filosofia clasică nu a putut însă indica un temei pentru a socoti cunoaşterea drept cunoaştere obiectivă iar nu doar o simplă „fantezie individuală". Aşadar, pe de o parte se poate consemna

Scanned with OKEN Scanner

credința filosofiei clasice în puterea de a ajunge în posesia adevărului prin intermediul unor surse–autoritate, pe de alta, convingerea lui Popper că astfel de surse nu pot să procure decât false temeiuri, fantezii subiective şi nu cunoaştere obiectivă. Platon este printre primii susținători ai teoriei „adevărului manifest" şi printre primii ce au mizat pe posibilitatea cunoaşterii complete a acestui adevăr. Aceasta ar fi poate singura rațiune pentru care un capitol dedicat problemei cunoaşterii dintr-o poşibilă istorie popperiană a filosofiei ar fi trebuit să conțină referiri la textele platoniciene.

3. Împotriva „filosofiei cuvintelor"

Ori de câte ori a luat în discuție problema limbajului şi a relației cunoaştere–limbaj, Popper a ținut să distingă între două categorii de „concepte": cuvintele, conceptele şi sensul formează prima categorie; enunțurile, teoriile şi adevărul, pe cea de-a doua. Mereu a ținut să precizeze că orice analiză a limbajului ce foloseşte primul set de concepte este una lipsită de însemnătate[24]. Pe de altă parte, orice analiză în termenii de enunț, teorie şi adevăr poate sesiza adevărata natură a limbajului uman. Doar astfel poate fi pusă în evidență funcția argumentativ–critică specifică limbajului uman, doar astfel poate fi justificată existența unei cunoaşteri obiective şi a unei creşteri permanente a acesteia.

Analiza limbajului prin prisma cuvintelor începe încă din Antichitate prin Socrate, Platon şi este desăvârşită de Aristotel. O istorie popperiană a filosofiei l-ar fi menționat sigur pe Aristotel măcar pentru teoria definiției. Filosoful admitea existența a două tipuri de cunoaştere: intuitivă şi demonstrativă. Prin intuiție putea fi sesizată forma, natura sau esența unui lucru. Prin demonstrație ajungem să stabilim adevărul unui enunț plecând de la adevărul altora. Dacă s-ar cere demonstrat şi adevă-

---

[24] După Popper, de la Platon până la Wittgenstein filosofia a fost tributară unei astfel de analize. El socoteşte că nici „filosofia lingvistică sau analitică nu face excepție: de fapt ea nu reprezintă o filosofie propriu-zisă a limbajului, ci o filosofie a cuvintelor" (vezi Karl R. Popper, *Cunoaşterea şi problema raportului corp–minte*, Editura Trei, Bucureşti, 1997, pp.67-68). Pentru Popper, funcția cea mai importantă a limbajului este cea argumentativ-critică. Orice analiză a limbajului ce ia drept unitate de bază a acestuia cuvântul nu poate evidenția această funcție. Or, tocmai prin această funcție limbajul uman se deosebeşte radical de „limbajele" lumii animale.

Scanned with OKEN Scanner

rul premiselor, s-ar ajunge la un regres la infinit. Aristotel admite existența unor premise indubitabile pe care le numește „premise de bază". Adevărul unei astfel de premise este obținut prin intuiție, fiecare premisă de acest fel descriind esența unui lucru. Tocmai o astfel de premisă reprezintă, pentru Aristotel, o definiție. Termenul de definit este unul și același lucru cu numele unei esențe. Orice definiție trebuie să asigure o descriere cât mai completă a esenței vizată prin termenul de definit.

Întrebarea pe care o ridică Popper, în acest context, este următoarea: „cum ajungem la definiții sau premise de bază și cum putem fi siguri că sunt corecte, așadar că n-am greșit, că n-am intuit în mod eronat esența"[25]. Soluția găsită de Aristotel ține într-un fel de tradiția inaugurată de Platon și desăvârșită de filosofii moderni: esențele pot fi cunoscute „printr-un gen de intuiție intelectuală infailibilă". Adevărul unei esențe poate fi sesizat printr-o astfel de intuiție, la fel cum lucrurile din jur pot fi sesizate prin intermediul simțurilor. Așadar, și la Aristotel regăsim o sursă privilegiată din care izvorăște adevărul despre esențe. Actul intuiției este, într-un fel, încununat prin formularea unei definiții corecte. După Stagirit, progresul cunoașterii s-ar realiza prin „întocmirea unei enciclopedii ce ar cuprinde definițiile intuitive ale tuturor esențelor, adică numele acestora împreună cu formulele lor definitorii" [25:18].

Reproșurile pe care Popper le formulează în legătură cu perspectiva aristotelică asupra cunoașterii trebuie înțelese prin prisma epistemologiei sale. În primul rând, după filosoful austriac, năzuința aristotelică de a fixa adevăruri absolute prin intermediul definițiilor este o încercare lipsită de sens. Știința autentică se poate doar apropia de adevăr în diferite grade, menținându-și tot timpul caracterul ipotetic. În al doilea rând, în știință definițiile au un caracter nominalist iar nu unul esențialist. În știință definițiile nu sunt decât „adoptări de simboluri sau denumiri abreviate, menite să permită o exprimare concisă" [25:21]. În varianta definițiilor de tip aristotelic ce ar încerca să explice esențe, limbajul științei ar deveni extrem de stufos, greoi și chiar inutilizabil. După Popper, definițiile nu au nici un rol fundamental în știință; dacă acestea ar fi eliminate am pierde doar concizia. În varianta aristotelică, eliminarea definițiilor ar face imposibilă știința deoarece am renunța la prin-

[25] Karl R. Popper, *Societatea deschisă și dușmanii ei*, vol.II, Editura Humanitas, București, 1993, p.17.

Scanned with OKEN Scanner

cipala modalitate de fixare a adevărurilor absolute. În varianta popperiană, definițiile nu au rol cognitiv, ci doar unul rezumativ, ele sunt utile, dar nu indispensabile.

Ceea ce îi reproşează însă Popper în mod deosebit lui Aristotel este faptul că nu a sesizat o chestiune banală: „tentativa... de a defini semnificația tuturor termenilor noştri generează inevitabil... o regresiune la infinit a definițiilor" [25:23]. Mai mult, Popper constată că această nevoie a definirii termenilor este prezentă şi la mulți filosofi contemporani, în special în rândul filosofilor limbajului. Sunt destui cei care susțin că orice dialog este posibil doar dacă există o prealabilă definire a termenilor. Precizia în exprimare poate fi dobândită doar dacă sunt folosite definițiile; acestea reprezintă, după Popper, o mare prejudecată pe care o moştenim de la Aristotel. Dacă am accepta sugestia aristotelică, orice discurs politic, orice articol ştiințific, orice conferință ar trebui să fie infinit de lungi căci ar trebui definiți toți termenii folosiți, apoi toți termenii folosiți în definire şi aşa mai departe. O astfel de exigență, în loc să ducă la un grad sporit al comunicării şi înțelegerii, le-ar face imposibile. Chiar dacă exigența definirii termenilor nu ar viza decât o parte din aceştia, regresul la infinit se menține. Aşadar, după Popper, orice încercare de a ne defini termenii nu poate decât să sporească vaguitatea şi confuzia. Se poate lesne constata că „filosofia, care timp de două milenii s-a arătat mereu preocupată de semnificația termenilor ei, nu numai că este plină de verbalism, ci a rămas în acelaşi timp îngrozitor de vagă şi de ambiguă, în timp ce o ştiință cum este fizica, care nu se arată mai deloc preocupată de termeni şi de semnificațiile lor, fiind mereu concentrată asupra faptelor, a dobândit o mare precizie" [25:26].

Ceea ce au uitat, se pare, filosofii, crede Popper, este un lucru extrem de simplu: semnificația unui termen este cu atât mai bine precizată cu cât propoziția în care apare este mai clar formulată. Una dintre prejudecățile filosofilor, întâlnită chiar şi la filosofii analitici, ar fi aceea că limbajul înseamnă, în primul rând, cuvinte. Or, cuvintele izolate nu au nici capacitatea de a transmite vreo informație, şi, deci, nici caracter cognitiv, nici sens. Sensul apare abia la nivelul propoziției. Cu cât sensul unei propoziții va fi mai clar, cu atât semnificația termenilor va fi mai bine precizată. Dificultățile care există în legătură cu semnificația termenilor se datorează faptului că termenii sunt obligați uneori să „accepte" o semnificație prea îngustă, prea precisă, iar când apar noi

Scanned with OKEN Scanner

fapte pe care le desemnăm cu acelaşi termen, avem senzaţia unei semnificaţii confuze. Cert este că, după Popper, dacă am fi preocupaţi mai mult de adevărul enunţurilor şi de claritatea lor s-ar rezolva de la sine şi problema semnificaţiei termenilor. Filosofia preocupată excesiv de problema semnificaţiei nu încearcă să clarifice ceva sau să-l înveţe pe cititor ceva, ci încearcă mai degrabă să-l vrăjească sau să-l adoarmă.

Popper este de părere că locul privilegiat oferit de Aristotel definiţiilor a încurajat verbiajul şi „a dus la deziluzii în ceea ce priveşte raţionamentul, adică raţiunea. Scolastică, misticism şi dezolare în privinţa raţiunii, iată cele trei rezultate inevitabile ale esenţialismului lui Platon şi Aristotel. Dar revolta făţişă a lui Platon împotriva libertăţii, devine, cu Aristotel, o revoltă ascunsă împotriva raţiunii" [25:29]. Pentru că a „crezut" în posibilitatea înlocuirii unei probleme ce ţine de raţiune cu una ce ţine de limbaj, Popper îl vede pe Aristotel primul dintr-o tradiţie a verbiajului filosofic ce a culminat cu Hegel.

Una dintre nemulţumirile lui Popper este legată de faptul că această critică la adresa definiţiilor de tip esenţialist, la adresa filosofiei construită în jurul unor exigenţe de tip esenţialist, la adresa filosofiei limbajului din epoca sa (în special la adresa *Tractatus*-ului lui Wittgenstein) a rămas, în mare măsură lipsită de ecou [1:92-93]. Mai mult, departe de a se înstrăina de moda verbiajului filosofic, gânditorii actuali tind să o perpetueze[26].

4. Popper despre „teoria adevărului manifest"

Dintre filosofii moderni, Bacon şi Descartes ar fi ocupat un loc privilegiat într-o istorie popperiană a filosofiei, deoarece, prin aceşti gânditori, „epistemologia optimistă", cu rădăcini încă la Platon, avea să tra-

[26] Este cunoscută atitudinea critică pe care Popper a avut-o în legătură cu stilul pretenţios al unor texte din Adorno sau Habermas, chiar dacă nu s-a implicat într-o dispută directă cu aceştia. Într-o scrisoare, publicată ulterior, Popper remarcă următoarele: „Jocul crud de a spune lucrurile simple complicat şi pe cele triviale încâlcit este privit în mod tradiţional de mulţi sociologi, filosofi etc. ca o sarcină a lor legitimă. Aşa au învăţat ei şi aşa îi învaţă şi pe alţii. Nu se poate face nimic...Chiar şi urechile sunt deformate deja: ele nu mai disting decât cuvintele pompoase". În final, Popper îşi cere scuze că nu se implică în disputa directă cu aceşti gânditori, preferând să lucreze la „formularea cât mai simplă a ideilor sale" (vezi *Împotriva cuvintelor preţioase*, în vol. *În căutarea unei lumi mai bune*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1998, p.110).

Scanned with OKEN Scanner

seze coordonatele de evoluţie ale ştiinţei şi tehnologiei moderne. Poate că Bacon s-ar fi bucurat însă de o atenţie deosebită, pentru că, chiar dacă nu a fost în stare să conştientizeze şi să înţeleagă performanţele atinse de Galilei sau de Kepler, a „reuşit" să pună la punct o filosofie a ştiinţei care s-a menţinut şi a fost acceptată până în secolul nostru. Pentru Bacon, în cunoaşterea naturii, efortul teoretic avea o importanţă neglijabilă; natura trebuie pândită, urmărită pentru ca, treptat, să poată fi luată în stăpânire în vederea realizării unei bunăstări generale a omenirii. Din acest motiv, Popper îl socotea pe Bacon mai degrabă un profet decât un filosof. Pentru el, ştiinţa nu mai reprezenta cunoaştere, ci putere de a construi un viitor mai bun. „Bacon a fost profetul religiei secularizate a ştiinţei. El a înlocuit numele de «Dumnezeu» cu acela de «Natură», lăsând restul lucrurilor neschimbate. Teologia, ştiinţa despre Dumnezeu, a fost înlocuită cu ştiinţa despre Natură. Legile lui Dumnezeu au fost înlocuite cu legile Naturii... Pe scurt, omnipotenţei şi omniscienţei lui Dumnezeu le-au luat locul omnipotenţa Naturii şi omniscienţa virtuală a ştiinţelor naturale"[27].

Sarcina ştiinţei este formulată de Bacon într-o manieră aristotelică: determinarea esenţei lucrurilor. Chiar dacă a fost disprețuitor la adresa anticilor, Bacon a fost influenţat de aceştia şi atunci când şi-a formulat idealul ştiinţific şi atunci când şi-a exprimat optimismul în legătură cu puterea omului de a citi Cartea Naturii. Noua dogmă instituită de filosoful englez în privinţa demersului ştiinţific minimalizează importanţa speculaţiei teoretice, considerând hotărâtoare observaţiile sistematice. Vechea filosofie şi vechea teologie se fac vinovate, în ochii lui Bacon, de un păcat capital: ele sar direct la concluzii, acordând o atenţie insuficientă întemeierii acestora. „Aceasta este metoda veche, vicioasă, speculativă. Bacon a numit-o «medota anticipărilor spiritului». Este o metodă falsă, deoarece duce la prejudecăţi" [27:114]. După Bacon, dacă vrem să înţelegem Cartea Naturii, trebuie să eliminăm din minte toate prejudecăţile, toţi „idolii". Dacă această condiţie este îndeplinită, vom putea observa în detaliu natura care, astfel, îşi va dezvălui esenţa. Efortul teoretic–speculativ nu poate fi eficient, căci reprezintă o îndepărtare de obiectul pur al observaţiei. Era firesc, în aceste condiţii, ca Bacon să fie un duşman al ipotezei heliocentrice. Ceea ce este paradoxal la

[27] Karl R. Popper, *Ştiinţa: probleme, scopuri, responsabilităţi*, în vol. *Mitul contextului*, p.113.

Scanned with OKEN Scanner

filosoful ştiinţei Bacon este că el însuşi nu era om de ştiinţă, că nu avea nici o legătură cu ştiinţa reală şi că ştiinţa reală nu ar fi putut niciodată să se desfăşoare după metoda baconiană. Din aceste motive, Popper a văzut în Bacon nu un filosof, nu un om de ştiinţă, ci un profet. Ce-i reproşează concret Popper lui Bacon? Exigenţa de a nu ne încrede pur şi simplu în autorităţi şi de a încerca să stabilim singuri un adevăr nu poate fi, în sine, condamnabilă. Pentru a-l stabili singuri, trebuie însă să eliminăm toate prejudecăţile ce întunecă raţiunea. Însă „regula «purifică-te de prejudecăţi» nu poate avea decât rezultatul periculos că, după efectuarea uneia sau câtorva încercări, putem crede că am reuşit – cu urmarea, bineînţeles, că vom continua să ne agăţăm cu mai multă tenacitate de prejudecăţi şi de dogme, mai ales de cele de care nu suntem conştienţi". Mai mult, „o minte atât de purificată nu va mai fi doar o minte pură: va fi o minte goală" [27:116].

Un al doilea reproş popperian la adresa lui Bacon vizează dispreţul acestuia pentru teorie. Popper este încredinţat că observaţia pură este un mit. Orice observaţie este făcută de pe anumite poziţii teoretice, chiar dacă nu conştientizăm totdeauna acest lucru. Poziţia lui Bacon are însă şi o latură pozitivă. Dacă am accepta necritic unele teorii, atunci experienţa şi observaţia nu ar duce decât la fixarea în eroare, la confirmarea şi întărirea lor prin observaţie. După Popper, înlăturarea acestui neajuns nu trebuie să ducă la o neîncredere în demersul teoretic, ci la o atitudine critică în legătură cu teoriile acceptate. O observaţie poate fi considerată un sprijin pentru o teorie doar dacă se constituie într-un test sever la adresa acelei teorii. „Ştiinţa, putem să spunem, începe cu teorii, cu prejudecăţi, superstiţii şi mituri. Sau mai degrabă ea începe atunci când un mit este atacat şi se prăbuşeşte – adică, atunci când unele din aşteptările noastre sunt contrazise. Dar aceasta înseamnă că ştiinţa începe cu probleme, probleme practice sau teoretice" [27:129].

Un al treilea reproş popperian la adresa lui Bacon vizează încrederea oarbă a acestuia în puterea metodei inductive de a furniza cunoaştere. Nici inducţia de tip repetitiv, nici cea de tip eliminativ, susţinute de Bacon, nu pot să ne ofere o cunoaştere certă. În acest din urmă caz, este evident că oricât de multe erori am elimina nu putem susţine că vom obţine vreun adevăr absolut[28]. Cei care susţin acest tip de inducţie pierd

[28] Pentru Popper, o teorie ştiinţifică poate fi cel mult coroborată, adică admisă temporar ca valabilă în urma trecerii unor teste severe, dar nu şi absolut verificată şi, deci,

Scanned with OKEN Scanner

din vedere faptul că, logic vorbind, ar trebui eliminate o infinitate de teorii concurente false, lucru imposibil din punct de vedere practic.

Un ultim reproş formulat de Popper la adresa lui Bacon are în vedere faptul că a îngustat într-o manieră supărătoare preocupările ştiinţei. După filosoful englez, tot ce ar trebui să facă un om de ştiinţă s-ar reduce la colectarea unei cantităţi cât mai mari de observaţii şi la stabilirea unor legături între acestea. Însă „ceea ce ţintim în ştiinţă este mult mai mult. Ţintim descoperirea unor lumi noi dincolo de lumea experienţei comune... Descoperirea acestor noi lumi, a acestor noi posibilităţi inimaginabile, iată ce se adaugă puterii eliberatoare a ştiinţei" [27:142]. Teoriile lui Kepler sau Galilei nu ar fi apărut niciodată dacă aceştia s-ar fi mulţumit să prelucreze observaţiile sărace de care dispuneau.

Într-o conferinţă din 1959, *Epistemologie şi industrializare*, Popper încerca să explice influenţa reală şi, uneori, pozitivă pe care Bacon a avut-o în secolele ce au urmat. În primul rând, filosoful englez nu a fost apreciat pentru felul în care a înţeles natura şi scopul ştiinţei sau pentru metoda sa inductivă; după Popper, Bacon s-a impus pentru că „a devenit fondatorul şi profetul unei biserici raţionaliste, un fel de anti-biserică. Această biserică nu a fost fondată pe o piatră, ci pe o viziune bazată de stăpânirea naturii de către om. Promisiunea lui Bacon este promisiunea autoeliberării umanităţii prin cunoaştere"[29]. În al doilea rând, Bacon poate fi văzut drept ideologul revoluţiei industriale din Europa modernă. Prin programul său, a mărit încrederea în posibilitatea obţinerii unor rezultate spactaculoase graţie cercetării ştiinţifice şi în posibilitatea transformării acestora în tehnologie. Entuziasmul alchimistului Bacon cu privire la stăpânirea, manipularea şi transformarea materiei a fost cel care a influenţat pe savanţii secolelor următoare, şi nu filosofia sau metoda sa.

În al treilea rând, Popper crede că Bacon a avut un rol important şi în geneza ideii de libertate individuală. Cunoaşterea şi tehnologia îl scot pe

---

adevărată. Filosoful austriac ne atenţionează că „coroborarea nu este o «valoare de dogmă», ea nu poate fi pusă pe acelaşi plan cu conceptele «adevărat» şi «fals», care sunt lipsite de determinări temporale" (vezi Karl R. Popper, *Logica cercetării*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1981, p.265).

[29] Karl R. Popper, *Epistemologie şi industrializare*, în vol.*Mitul contextului*, p.256. Într-o interpretare „ocultă", această promisiune a lui Bacon privind marea instauraţie a ştiinţei ar fi echivalat cu o întoarcere a umanităţii „la starea lui Adam înainte de cădere" (vezi Frances A.Yates, *Iluminismul rozicrucian*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1998, p.152).

Scanned with OKEN Scanner

om din lanţurile necesităţii, dându-i posibilitatea să se autoelibereze. Conchizând, Popper va spune: „utopia baconiană a fost o încercare de a aduce raiul pe pământ şi, în măsura în care a promis o creştere a puterii şi bunăstării prin forţe proprii şi prin eliberarea de sine folosind noi cunoştinţe, este poate şi singura care a şi izbândit“ [29:262]. Aşadar, fără să înţeleagă ceva din metoda reală a ştiinţei naturii pe care tocmai o edificau Kepler şi Galilei, fără să întrevadă altă formă de comunicare cu natura în afara interogaţiei sistematice, împinsă chiar până la tortură, Bacon a reuşit să influenţeze secolele ce i-au urmat în trei direcţii: sporirea încrederii în posibilităţile cognitive ale omului, transformarea cunoaşterii în tehnologie, autoeliberarea omului prin cunoaştere. Toate aceste influenţe au izvorât, în egală măsură, din „epistemologia optimistă“ a lui Bacon, din credinţa că adevărul este manifest şi că oricine îl poate recunoaşte dacă reuşeşte să alunge din mintea sa toate prejudecăţile.

Un alt apărător tenace al teoriei adevărului manifest a fost, în opinia lui Popper, Descartes. Pentru filosoful francez, adevărurile cele mai simple pot fi intuite în sensul că pot fi „văzute“, „privite“ cu ajutorul intelectului. Intuiţia este ideea unei minţi limpezi, idee de o claritate şi de o distincţie extreme asupra unui lucru pe care îl înţelegem complet şi imediat. O astfel de intuiţie este posibilă doar într-un singur fel: acceptând ceea ce apare ca fiind clar şi distinct în lumina raţiunii.

În *Despre sursele cunoaşterii şi ale ignoranţei*, Popper încearcă să argumenteze teza că deosebirile dintre empirişti şi raţionalişti sunt mai mici decât s-ar crede; şi unii, şi alţii, în egală măsură, cred în puterea minţii umane de a recunoaşte imediat adevărul atunci când acesta devine vizibil. La Bacon, raţiunea eliberată de prejudecăţi putea să ajungă treptat, pe baza observaţiilor sistematice, la o înţelegere completă a adevărurilor naturii. La Descartes, tot ceea ce apare clar şi distinct în lumina raţiunii trebuie să fie acceptat drept adevăr absolut căci altfel am putea crede că Dumnezeu ne înşeală. Ambii gânditori cred în posibilitatea dobândirii unui adevăr absolut. Numai dacă nimic nu tulbură lumina raţiunii. „Ei au susţinut că în materie de adevăr nici un om nu trebuie să apeleze la autoritate; deoarece fiecare poartă înlăuntrul său sursele cunoaşterii: fie în facultatea percepţiei senzoriale de care se poate servi pentru observarea atentă a naturii, fie în facultatea intuiţiei intelectuale, de care se poate servi pentru a deosebi adevărul de

Scanned with OKEN Scanner

falsitate“ [22:110]. Dacă cădem în eroare, se poate întâmpla numai dintr-o lene a noastră în a ne curăți mintea de prejudecăți. Suntem ignoranți numai în măsura în care ne lăsăm pradă prejudecăților.

După Popper, epistemologia optimistă, în întregul ei, este o epistemologie eronată. Pe lângă faptul că nu putem strânge niciodată suficiente dovezi pentru a susține adevărul unui enunț, nu putem nici accepta că suntem „scindați într-o parte omenească, adică noi înșine, parte din care izvorăsc opiniile noastre incerte (*doxa*), erorile noastre și ignoranța noastră; și o parte supra-omenească, așa cum sunt simțurile sau intelectul, sursele adevăratei cunoașteri (*epistémé*), a cărei autoritate mai presus de noi este aproape divină“ [22:122]. Atât Platon cât și Aristotel, atât Bacon cât și Descartes, au crezut că valoarea de adevăr a unui enunț poate fi indicată cu precizie cercetându-i sursele. Sursele nu pot însă întemeia enunțuri. Geneza unui enunț este ceva cu totul deosebit de întemeierea sa. A le confunda înseamnă a confunda psihologicul cu logicul[30]. Adevărul unui enunț nu este legat de originea acestuia. Mai mult, nici nu există sursă care să garanteze adevărul. Nu există surse care să garanteze adevărul, tocmai pentru că adevărul nu poate fi garantat de surse, fie ele și supra-omenești. Ceea ce putem face ca ființe supuse greșelii este să detectăm cât mai multe erori și să le eliminăm. Dacă suntem cât mai critici cu propriile noastre teorii, putem realiza acest lucru, neglijând chiar apropierea de adevăr.

Implicațiile antiautoritariste ale doctrinei adevărului manifest sunt clare; oricine, dacă își conduce bine rațiunea ar putea ajunge la adevăruri certe, fără să mai invoce autoritatea vreunui înțelept. Această doctrină are semnificația eliberării de o tradiție, care, în multe aspecte, era prea constrângătoare. Ea a influențat în mod direct apariția în Epoca Modernă a filosofiilor de tip individualist și a ideii de libertate individuală. Însă eliberarea de autoritate nu a fost totală. Autoritatea celor vechi a fost înlocuită cu autoritatea surselor. Credința că observația sistematică sau că rațiunea bine condusă ne-ar putea procura adevăruri absolute este, în concepția lui Popper, o nouă formă de autoritarism. Nu

---

[30] Această critică a lui Popper are la bază, în primul rând, distincția larg acceptată în rândul epistemologilor încă din anii '30 dintre contextul genezei și contextul întemeierii cunoașterii. Aspectele care țin de geneza unei cunoștințe nu pot influența în vreun fel adevărul acesteia. Adevărul unui enunț poate fi garantat, logic vorbind, doar printr-o rațiune suficientă.

Scanned with OKEN Scanner

există surse care să garanteze adevărul absolut; în genere, sursele nu ne pot spune nimic în legătură cu valoarea de adevăr a unui enunț. Ceea ce putem face este să fim conștienți de faptul că „cunoașterea noastră nu poate fi decât finită, pe când ignoranța noastră este inevitabil infinită" [22:133].

5. Hume și problemele inducției

Lucrarea din 1934, *Logica cercetării*, se ocupa încă din primele pagini de o chestiune ce nu mai stârnise controverse de secole – metoda și principiul inducției. Mulți gânditori, după Bacon, au acceptat fără să clipească drept metodă a științei metoda inductivă, iar principiul inducției ca pe unul indubitabil. Dacă în filosofia modernă au mai fost gânditori care să conteste aceste lucruri, atunci, cu siguranță, David Hume a fost unul dintre ei. Din acest motiv, Hume s-ar fi bucurat de toată atenția într-o istorie popperiană a filosofiei.

În studiul *Problema inducției*[31], Popper va încerca să înțeleagă în ce măsură critica lui Hume la adresa inducției este una pertinentă. Filosoful britanic a încercat să argumenteze că nu ne putem niciodată întemeia teoriile pe baza enunțurilor de observație. Nicicând nu vom dispune de suficiente enunțuri de observație pentru a putea fi siguri de adevărul unei teorii. Mai mult, nici predicțiile nu pot avea un fundament, căci oricât de multe ar fi cazurile observate, nu putem ști nimic cert în legătură cu cele neobservate. Și asta pentru că „toate așa-numitele inferențe inductive sunt din punct de vedere logic invalide" [31:113]. Pe baza dovezilor empirice putem, cel mult, respinge o teorie formulând un raționament de tip deductiv. Hume credea că, în ciuda imposibilității de a ajunge la certitudine pe cale inductivă, oamenii acționează raționând inductiv aproape în orice situație. Această credință este considerată de Popper rezultatul unei iluzii; el crede că acțiunile umane se bazează mai degrabă pe metoda încercărilor și a erorilor, metodă ce nu are nimic de-a face cu inducția. Această ultimă strategie implică avansarea unor teorii care, ulterior, pot fi infirmate.

Ceea ce, în opinia lui Popper, îl face pe Hume să considere că oamenii acționează raționând inductiv este acceptarea, mai mult sau mai

---

[31] Karl R. Popper, *Problem of Induction*, în *Conjectures and Refutations*, cap. I. În românește studiul a fost tradus în antologia *Filosofie socială și filosofia științei*, pp.111-126.

Scanned with OKEN Scanner

puțin explicită, a „teoriei minții ca găleată". Mintea care este golită, achiziționează „prin intermediul simțurilor noastre... elementele, atomii sau moleculele cunoașterii. Apoi, dintr-o acumulare, o digestie sau poate o sinteză a elementelor oferite de simțuri este constituită cunoașterea noastră" [31:115]. Dacă senzațiile sunt fundamentul oricărei cunoștințe, ar rezulta că realitate autentică nu au decât senzațiile. Această teză exprimă o poziție anti-realistă. Pe de altă parte, Hume acceptă că este absurd să nu admitem existența lumii exterioare, însă nu ezită să sublinieze că o asemenea poziție ar putea fi „doar o consecință a obiceiului sau a deprinderii irațională" [31:116]. Așadar, cel puțin din punct de vedere psihologic, trebuie să admitem drept temei al cunoștințelor noastre și, implicit, al acțiunilor noastre datele oferite de simțuri.

Popper crede că problema inducției, așa cum a fost ridicată de Hume, comportă două aspecte: unul logic și unul psihologic. Dacă din punct de vedere logic raționamentul de tip inductiv nu poate fi în nici un fel justificat, din punct de vedere psihologic este rezonabil să credem, după Hume, că toți oamenii au anumite așteptări în funcție de experiențele trecute, așteptări care vor conduce la anumite acțiuni. Datorită obișnuinței sau deprinderii, vom acționa mai degrabă într-un fel decât în altul, deoarece, după Hume, totdeauna vom asocia anumite experiențe trecute cu anumite strategii actuale de acțiune. Dacă răspunsul dat de Hume la aspectul logic al problemei inductive îl satisface pe Popper, răspunsul ce vizează cel de-al doilea aspect al acestei probleme nu este acceptat.

O consecință a manierei în care rezolvă Hume problema inducției ar fi că „toată cunoașterea noastră, și în mod special cunoașterea științifică, este doar obișnuință sau deprindere irațională și nu are nici un temei rațional" [31:117]. Or, acest lucru nu putea fi acceptat de Popper, un realist și un raționalist consecvent. Filosoful austriac este de părere că răspunsul pe care îl dăm aspectului logic al problemei inducției trebuie să influențeze și să determine răspunsul la aspectul psihologic al acestei probleme. Acesta este așa-zisul principiu al transmiterii. Popper crede că problema inducției la Hume poate fi reformulată în termeni de situație, contrasituație și lege. Problema inducției ar putea fi reformulată astfel: „Suntem oare îndreptățiți rațional să inferăm pornind de la situații sau de la contrasituații asupra cărora am avut experiență pentru a deduce adevărul sau falsitatea legilor corespondente, sau de la situații

Scanned with OKEN Scanner

asupra cărora nu am avut experienţă“ [31:119]? Răspunsul este limpede: dintr-o situaţie nu putem deduce adevărul unei legi, dar dintr-o contrasituaţie putem deduce falsitatea unei legi. Dacă o situaţie interzisă printr-o lege (o contrasituaţie) este întâlnită, legea care o interzice va fi falsificată. Din existenţa unor situaţii trecute sau prezente nu putem extrage o lege care să ne garanteze apariţia unor situaţii de acelaşi fel şi în viitor; pe de altă parte, orice lege va fi falsificată în momentul în care este sesizată existenţa unei contrasituaţii. Putem avea încredere în anumite conjecturi doar dacă au trecut teste severe, doar dacă nu au fost interzise de vreo contrasituaţie. Când acţionăm, ne bazăm pe astfel de conjecturi ce au totdeauna un caracter temporar. Cele mai adecvate sunt selectate într-o manieră darwinistă; în timp şi conjecturile care au fost selectate cândva pot fi falsificate. Popper crede că această teorie a acţiunii nu mai vine în contradicţie cu aspectul logic al problemei inducţiei, fiind construită printr-o extensie a acestuia: „Astfel, datorită aplicării principiului transmiterii în problema psihologică a lui Hume, concluziile iraţionaliste a lui Hume dispar“ [31:122].

În legătură cu modul în care Popper înţelege să trateze problema inducţiei la Hume pot fi făcute cel puţin două observaţii. *În primul rând*, filosoful austriac este mai interesat de traducerea şi rezolvarea problemei inducţiei în termenii propriei sale filosofii, decât în termenii filosofiei lui Hume. Hume rămâne doar un pretext, ce-i prilejuieşte lui Popper expunerea soluţiei pe care el a gândit-o în legătură cu problema inducţiei. Aşa cum remarcă şi Arnold Levison, traducerea problemei inducţiei ridicată de Hume în termenii popperieni de lege, teorie, situaţie, contrasituaţie reprezintă nu o rezolvare, ci o ocolire a acesteia. „Problema lui Hume nu este atât rezolvată de Popper cât transformată în problema justificării generalizărilor bazate pe observaţii trecute, în problema acceptabilităţii comparative a teoriilor explicative şi a altor enunţuri ştiinţifice pe baza testării experimentale“[32].

În al doilea rând, teoria acţiunii, construită de Popper în consonanţă cu falsitatea legică a principiului inducţiei, ridică cel puţin o problemă care a fost sesizată încă de Russell. Într-adevăr, nu putem dovedi nici adevărul principiului inducţiei, nici nu putem arăta că avem temeiuri

---

[32] Arnold Levison, *Popper, Hume and the traditional problem of induction*, în *The Philosophy of Karl Popper*, ed. Paul Arthur Schlipp, vol.I, p.330.

Scanned with OKEN Scanner

serioase când raţionăm inductiv. Însă în momentul în care începem să acţionăm, dacă primul lucru pe care l-am face ar fi să lansăm diverse ipoteze cu privire la semenii noştri, la şosele, la copaci, la aştri, probabil că nu vom mai duce la capăt vreo acţiune. „Dacă principiul [inducţiei – n.n.] nu este valabil, nu avem nici un motiv pentru a aştepta ca soarele să răsară mâine, ca pâinea să fie mai hrănitoare decât piatra sau ca, dacă ne aruncăm de pe acoperiş, să cădem“[33]. Chiar dacă principiul inducţiei nu poate fi admis din punct de vedere logic, este rezonabilă acceptarea sa din perspectivă acţională. Poate fi mai eficientă o atitudine de încredere în anumite obişnuinţe, decât una ce le pune mereu sub semnul întrebării. În termeni popperieni vorbind, este mai rezonabil că credem că unele dintre conjecturile noastre nu vor fi poate curând falsificate, chiar dacă ele, în principiu, sunt falsificabile.

6. Kant şi apropierea de raţionalismul critic

În una dintre lucrările sale, Jürgen Habermas îl vede pe Karl Popper ca pe gânditorul ce a contribuit la căderea în dizgraţie a marilor maeştri ai filosofiei clasice[34]. Într-adevăr, de multe ori, Popper a fost acuzat că ar fi avut o atitudine ireverenţioasă faţă de Platon sau Aristotel; faţă de Hegel sau Descartes. Dacă este însă vreun filosof clasic în legătură cu care nu s-ar putea spune în nici un fel că ar fi avut o astfel de atitudine, acela ar fi Kant. Chiar dacă multe elemente din filosofia kantiană nu-şi găsesc locul sau nu pot fi conciliate cu criticismul popperian[35], filosoful

---

[33] Bertrand Russell, *Problemele filosofiei*, Editura All, Bucureşti, 1998, p.44.

[34] Jürgen Habermas, *Conştiinţă morală şi acţiune comunicativă*, Editura All Educaţional, Bucureşti, 2000, p.9.

[35] În aceeaşi lucrare, Habermas notează: „Poziţia criticistă pare să o rupă complet cu transcendentalismul... Ideea întemeierii este înlocuită cu cea a examinării critice“ (p. 14). Poate că opoziţia dintre cele două filosofii nu este atât de mare. La limită, filosofia popperiană a ştiinţei ar putea fi socotită un tip de filosofie transcendentală. Dacă filosoful german recunoaşte drept fundamentală propriei sale filosofii întrebarea „Cum este posibilă în general cunoaşterea?“, putem crede că pentru Popper este esenţială întrebarea „Cum este posibilă cunoaşterea ştiinţifică în genere?“ Criticismul popperian poate fi subsumat preocupării de a pune în evidenţă condiţiile de posibilitate ale cunoaşterii ştiinţifice. În măsura în care încercarea lui Wittgenstein din *Tractatus*, de delimitare a condiţiilor de posibilitate a enunţurilor cu sens, poate fi denumită filosofie transcendentală, atunci şi demersul lui Popper (din filosofia ştiinţei) de a evidenţia con-

Scanned with OKEN Scanner

austriac a văzut totdeauna în Kant un maestru chiar dacă a fost adversar al acceptării oricărui tip de autoritate. Nu ne îndoim că i-ar fi rezervat un loc privilegiat într-o istorie a filosofiei, atât în capitolul dedicat urmăririi problemei libertății, cât și în cel privitor la problema cunoașterii. Chiar motto-ul *Logicii cercetării* este un citat din Kant, referitor la puterea și certitudinea pe care ne-o dă *modus tollens* în legătură cu falsitatea unei propoziții atunci când putem desprinde din aceasta o consecință falsă. Kant este văzut drept gânditorul ce a reușit să se apropie cel mai mult de raționalismul critic. Atitudinea rațional-critică este regăsită în etica lui Kant, dar nu și în teoria sa asupra științei. Rezultă din morala kantiană că „odată confruntați cu ordinul unei autorități, rămâne la latitudinea noastră să judecăm critic dacă este acceptabil din punct de vedere moral să îndeplinim ordinul respectiv"[36]. Nu aceeași atitudine critică o întâlnim, după Popper, și în teoria kantiană a cunoașterii. „Mie mi se pare limpede că un singur lucru l-a oprit pe Kant să facă acest pas: recunoașterea autorității lui Newton în domeniul cosmologiei" [36:60]. Încă din tinerețe Kant îl admira pe Newton, una dintre primele lucrări ale filosofului german fiind *Teoria generală a naturii și istoria corpurilor cerești*, cu subtitlul *Eseu despre configurația și originea mecanică a întregului edificiu universal, elaborat după principii newtoniene*. Este lucrarea ce conținea celebra ipoteză Kant–Laplace. Filosoful german recunoaște într-o scrisoare că a ajuns la problemele cunoașterii încercând să rezolve o problemă cosmologică – cea a caracterului finit sau infinit a Universului. Kant a rămas uimit atunci când a constatat că atât teza infinității lumii, cât și cea cu privire la caracterul ei finit pot fi, în egală măsură, demonstrate. Lucrarea sa, *Critica rațiunii pure*, a fost „un atac critic la adresa unor astfel de raționamente"[37]. Argumentele ce nu au nici un fel de legătură cu experiența, argumentele pur speculative duc inevitabil la antinomii.

---

diţiile de posibilitate ale cunoașterii științifice poate fi numit filosofie transcendentală. Nu este vorba aici numai despre folosirea aceleiași sintagme, ci, mai ales, de o orientare critică ce se regăsește, cu anumite particularități, în cazul tuturor celor trei filosofi. Gestul gândirii este același chiar dacă se au în vedere entități diferite.

[36] Karl R. Popper, *Despre așa-numitele izvoare ale cunoașterii*, în vol. *În căutarea unei lumi mai bune*, Editura Humanitas, București, 1998, p.60.

[37] Karl R. Popper, *Immanuel Kant: filosoful iluminismului*, în vol. *În căutarea unei lumi mai bune*, p.138.

Scanned with OKEN Scanner

Dacă teoria lui Newton nu a ajuns la antinomii, înseamnă că nu are un caracter pur speculativ; pe de altă parte nu era numai rezultatul acumulării datelor de observație [37:138]. Încercând să-i stabilească statutul, Kant va ajunge la concluzia că fizica, fără a fi rezultatul observațiilor, este confirmată de observații. Asta pentru că ar fi „rezultatul...propriilor noastre metode de gândire: al metodelor pe care le aplicăm pentru a ne ordona, pentru a pune în relație, a asimila, a înțelege percepțiile noastre senzoriale" [37:138]. Configurația propriului nostru intelect este responsabilă de caracterul și structura teoriilor noastre asupra naturii. Dacă fizicienii mai degrabă prescriu legi naturii, decât le descoperă prin observații, atunci, vorbind despre cunoașterea în genere, Kant vede legile naturii drept legi prescrise de intelect. Popper întrezărește în această idee a lui Kant o idee filosofică extrem de importantă, ce „oferă posibilitatea ca științele naturii (nu numai cele teoretice, ci și cele experimentale) să fie văzute ca o creație umană autentică" [37:140].

Chiar dacă a crezut în faptul că fizica newtoniană este legată intrinsec de natura intelectului uman, chiar dacă s-a supus astfel unei autorități, Kant poate fi socotit, după Popper, cel care a redeșteptat spiritul critic în Epoca Modernă. Din păcate, Kant reprezintă și filosoful odată cu care a apus acest spirit în epocă. Datorită unei „slăbiciuni", Kant a ratat ocazia de a fi un raționalist critic autentic, cedând ispitei de a se supune autorității lui Newton.

Însă dincolo de toate acestea, Kant este pentru Popper ultimul promotor al iluminismului, chiar dacă astăzi „el este privit adesea drept întemeietorul acelei școli care a distrus Iluminismul – școala romantică a «idealismului german», școala lui Fichte, Schelling și Hegel" [37:133].

7. Cum este posibilă hermeneutica proiectivă?

O istorie popperiană a filosofiei ar mai fi amintit poate și nume precum Berkeley, Hegel sau Mill, însă informațiile pe care le găsim în textele lui Popper cu privire la problema cunoașterii așa cum este înțeleasă de acești autori sunt destul de reduse. Este sigur însă că dacă ar fi urmărit această problemă până în zilele sale, din acea istorie nu ar fi lipsit Russell, Wittgenstein, Carnap sau Schlick. Deocamdată, am încercat să deslușim cum s-a raportat Popper la unii autori clasici ce au vizat problemele cunoașterii.

Scanned with OKEN Scanner

Poate fi remarcat cu uşurinţă că Popper nu se mulţumeşte să invoce sau să clarifice problemele cunoaşterii aşa cum le-au rezolvat autorii clasici, ci încearcă să vadă acele soluţii prin prisma propriei sale filosofii. Pentru o înţelegere mai adecvată a modalităţii de expunere pe care ar fi adoptat-o Popper într-o istorie a filosofiei trebuie puse în lumină acele exigenţe ce ar trebui satisfăcute, după filosoful austriac, de orice demers istoric.

Un lucru este absolut sigur pentru Popper: în istorie nu există legi universale. În consecinţă, modelul explicativ din ştiinţele naturii, modelul nomologic–deductiv, este inaplicabil în istorie. În istorie trebuie explicate evenimente singulare. Pentru o bună înţelegere a acestora trebuie, în opinia lui Popper, elaborat un model cât mai adecvat, model ce nu poate fi însă „conectat" la anumite legi universale. Aceste modele trebuie să surprindă logica evenimentului sau a situaţiei respective; a construi un model înseamnă „a explica şi înţelege evenimentele în termenii acţiunilor umane şi a situaţiilor sociale"[38]. Ce elemente ar fi relevante în analiza logicii unei situaţii sociale sau cultural-istorice? În primul rând, instituţiile sociale sau culturale existente în epoca respectivă; ele reuşesc să impună un anumit mers al ideilor şi al indivizilor în aproape orice situaţie. În al doilea rând, trebuie luate în calcul scopurile de care sunt animaţi actorii prezenţi într-o anumită situaţie. În al treilea rând, este relevantă şi informaţia de care dispun actorii. Atât informaţiile cât şi scopurile nu sunt înţelese de Popper „ca fapte psihologice, stabilite prin legi psihologice, ci ca elemente ale situaţiei sociale obiective" [38:220]. Cu alte cuvinte, pentru a reconstitui logica unei situaţii ar fi nevoie să luăm în considerare influenţa exercitată de anumite instituţii, scopurile celor implicaţi în situaţia respectivă şi informaţia de care aceştia dispun.

Dacă ar fi să luăm în calcul aceste elemente în analiza unui gânditor sau a unui text filosofic, probabil că ar trebui să fim atenţi, crede Popper, la influenţa exercitată de instituţii, de la cele politice până la cele cultural-educative, la problemele socotite semnificative de gânditorul respectiv în contextul dat şi, nu în ultimul rând, la geneza profilului intelectual al gânditorului, la cărţile citite de acesta, la influenţele care le-a suferit, la presupoziţiile mai mult sau mai puţin asumate. Că aceste

[38] Karl R. Popper, *Modele, instrumente şi adevăr*, în vol. *Mitul contextului*, p.218.

Scanned with OKEN Scanner

elemente sunt determinate în înţelegerea unei situaţii cultural-istorice concrete a fost un fapt recunoscut încă de Chladenius, Schleiermacher sau Dilthey. Ceea ce accentuează Popper este faptul că reconstrucţia logicii unei situaţii este un proces selectiv. Orice fel de istorie „trebuie să fie selectivă dacă nu vrea să se înece sub un şuvoi de materiale lipsite de valoare şi necorelate între ele"[39]. Cel care îşi propune înţelegerea unui fapt social, politic sau cultural, trebuie să accepte introducerea „în mod conştient a unui punct de vedere selectiv preconceput în cercetarea istorică, adică scrierea istoriei care ne interesează personal...Toate materialele disponibile care au vreo legătură cu punctul nostru de vedere trebuie luate în considerare cu grijă şi obiectivitate" [39:108-109]. Aşadar, atunci când se reconstituie logica unei situaţii trebuie să se plece de la un punct de vedere ce ne interesează personal[40] şi trebuie lăsate deoparte toate acele date ce nu au vreo legătură cu punctul de vedere de la care plecăm. Acest tip de înţelegere a unui fapt sau eveniment este denumit de Popper *interpretare istorică*.

Atunci când interpretează pe acei filosofi clasici ce au avut în atenţie problema cunoaşterii, Popper respectă întocmai exigenţele stabilite chiar de el în legătură cu orice interpretare istorică[41]. Teze precum: spiritul critic înseamnă dezbaterea raţională a unor ipoteze, teorii, argumente ce pot fi dovedite, în ultimă instanţă, ca fiind false; adevărul unei opinii nu depinde de sursa din care aceasta provine; creşterea cunoaşterii ştiinţifice este posibilă mai degrabă prin avansarea unor teorii îndrăzneţe decât prin observaţia sistematică; nu există observaţie pură, independentă de orice teorie etc. reprezintă puncte de vedere preconcepute, din perspectiva cărora Popper a înţeles să-i interpreteze atât pe Anaximandru cât şi pe Platon, pe Aristotel cât şi pe Descartes sau Bacon. Astfel au devenit relevante doar acele gânduri, acele texte, acele argumente clasice care veneau în întâmpinarea tezelor preconcepute, în conformitate cu principiul selectivităţii. Popper nu a fost interesat de doctrina aceastor gânditori, şi nici nu a încercat o expunere în amănunt

---

[39] Karl R. Popper, *Mizeria istoricismului*, Editura All, Bucureşti, 1996, p.108.

[40] Acest punct de vedere poate fi privit, la limită, ca pe o ipoteză. De regulă, aceste puncte de vedere nu pot fi testate şi, deci, nici respinse. Acesta ar fi poate cel mai mare inconvenient al interpretării numită de Popper istorică.

[41] Chiar şi atunci când urmăreşte în istoria filosofiei probleme precum cea a libertăţii sau cea a raportului corp–minte, Popper se va conforma regulilor interpretării istorice.

Scanned with OKEN Scanner

a textelor acestora, aşa cum obişnuiesc, în general, istoricii filosofiei. O doctrină, un argument, un text, o relaţie dintre filosofi au fost puncte de interes pentru Popper în măsura în care puteau să-i ofere posibilitatea de a le reconstrui logic, din perspectiva uneia dintre tezele filosofiei sale[42]. Putem spune acum că o istorie popperiană a filosofiei dedicată problemei cunoaşterii ar fi fost o istorie reconstruită din perspectiva unor teze de bază ale doctrinei popperiene.

Interpretarea istorică poate fi încadrată într-un tip de hermeneutică mult deosebită de cea tradiţională. Dacă interpretările propuse de clasicii hermeneuticii ar putea fi subsumate conceptului de hermeneutică reprezentaţională, tipul de interpretare propus de Popper ar putea fi subsumat *hermeneuticii de tip proiectiv*. Primul tip de hermeneutică, cea reprezentaţională, încearcă să prindă sensul unui text printr-o reprezentare adecvată fie a intenţiei autorului, fie a presupoziţiilor ce organizează textul, fie a influenţelor ce au făcut posibil acel text, fie a contextului socio-politic în care a apărut acel text etc. Sensul unui text devine vizibil atunci când ne formăm o imagine corectă despre unul sau mai multe dintre elementele mai sus amintite. Sensul este, într-un fel, „îngropat" în text, putând fi adus la lumină printr-o reprezentare adecvată a elementelor de care acesta se presupune că ar fi puternic legat.

Hermeneutica proiectivă nu mai este o hermeneutică a sensului găsit, ci a sensurilor instituite. Atunci când Popper reconstruieşte logica unui text, a unei situaţii, nu este interesat să găsească vreun sens, ci să instituie unul. Teza sau punctul de vedere privilegiat în jurul căruia se realizează această reconstrucţie devine unul dintre multiplele sensuri posibile. Textul nu mai are un singur sens, ci o pluralitate de sensuri. Sensul nu mai este descoperit sau „dezgropat", ci proiectat şi instituit.

Practicând o astfel de hermeneutică, lui Popper i s-ar putea aduce două reproşuri: în primul rând, că interpretările sale sunt subiective şi chiar arbitrare; în al doilea rând, că o istorie a filosofiei scrisă de acesta prin prisma unei astfel de hermeneutici ar fi avut o nuanţă istoricistă. Ambele posibile reproşuri sunt însă neîntemeiate. Atâta timp cât interpretarea pe care o practică Popper nu îşi mai propune descoperirea unui sens preexistent ci instituirea unora, este şi firesc ca acestea să aibă o

[42] Trebuie menţionat că toate aceste teze sunt amplu dezbătute şi argumentate de către filosoful austriac în lucrările sale fundamentale de filosofie a ştiinţei.

Scanned with OKEN Scanner

conotație subiectivă. Însă instituirea unui sens nu are nimic arbitrar. Acest lucru este vizibil şi din faptul că elementele situației studiate trebuie să poată fi expuse coerent şi să aibă consecințe fertile atunci când sunt interpretate dintr-un anumit punct de vedere preconceput. Coerența şi fertilitatea sunt principalii indicatori ai unei interpretări istorice reuşite, şi nu obiectivitatea. Aşa cum sublinia şi Jürgen Habermas „o interpretare corectă nu este pur şi simplu adevărată, asemeni unei propoziții ce redă o stare de lucruri existente; ...«a înțelege ce se spune» cere participare şi nu, simplu, observare" [34:32]. Participarea interpretului prin impunerea unei teze ce poate conferi o coerență fertilă situației vizate poate fi considerată trăsătura esențială a interpretării de tip istoric şi baza oricărei hermeneutici proiective.

Folosind o astfel de hermeneutică în scrierea unei istorii a filosofiei, lui Popper i s-ar fi putut reproşa faptul că este istoricist[43]. I s-ar fi putut reproşa că vede în întreaga istorie a filosofiei o evoluție care a dus la înțelegerea faptului că atitudinea cea mai potrivită pentru un filosof este cea rațional-critică, la înțelegerea ideii că adevărul nu este manifest, că nu există surse care să întemeieze cunoaşterea sau că nu putem avea niciodată certitudine în legătură cu adevărul unei propoziții. Este adevărat că Popper a plecat de la unele dintre aceste teze atunci când i-a interpretat pe filosofii clasici, însă el recunoaşte că există o multitudine de alte puncte de plecare în înțelegerea acelor filosofi. Aceste teze au putut fi făcute fertile de Popper atunci când a încercat să reconstruiască logic anumite situații semnificative din istoria filosofiei; oricând pot fi găsite teze care să ducă la interpretări diferite. Tocmai această poziție îl îndepărtează pe Popper de istoricism. Istoriciştii „nu văd că este necesară o pluralitate de interpretări care sunt absolut la acelaşi nivel, la fel de sugestive..." [39:109] Pentru istoricişti există doar Istoria Filosofiei; pentru Popper există istorii ale filosofiei. Dacă Popper ar fi scris o istorie a filosofiei, aceasta ar fi fost doar o simplă istorie a filosofiei, una printre celelalte.

---

[43] O doctrină istoricistă va încerca să explice totalitatea fenomenelor şi evenimentelor ca fiind manifestări concrete ale unei legi unice. De exemplu, Marx a văzut întreaga istorie ca pe o istorie a luptei de clasă; Hegel a văzut în toate evenimentele istoriei manifestări ale spiritului absolut etc. O istorie a filosofiei concepută în manieră istoricistă ar înțelege desfăşurarea istoriei ca o evoluție în vederea impunerii anumitor idei sau concepte.

Scanned with OKEN Scanner

VALICĂ MIHULEAC

III

Modelul evoluţionist al lui Darwin în explicarea dezvoltării ştiinţei

În unele teorii ale ştiinţei, de referinţă în secolul al XX-lea – avem în vedere aici teoriile lui Karl Popper, Thomas Kuhn şi Stephen Toulmin – dezvoltarea ştiinţei este gândită prin prisma evoluţionismului[1]. Deşi nu împărtăşesc aceleaşi idei cu privire la cunoaşterea ştiinţifică, la natura şi raţionalitatea acesteia, cei trei autori aleg să-i explice dezvoltarea cu ajutorul modelului evoluţionist oferit de teoria selecţiei naturale a lui Darwin.

Studiul principal în care Karl Popper priveşte cunoaşterea ştiinţifică din punct de vedere evoluţionist este intitulat *Raţionalitatea revoluţiilor ştiinţifice*[2]. Aici, Popper priveşte descoperirea ştiinţifică drept o formă sau un nivel de adaptare, alături de adaptarea genetică şi de învăţarea comportamentală adaptativă şi susţine că, la toate cele trei nivele,

---

[1] Este un fapt cunoscut că evoluţionismul a fost adoptat ca mod de gândire în multe domenii în acest secol, acolo unde cadrul său explicativ putea fi aplicat. Se susţine, în acest sens, că teoria lui Darwin a provocat o revoluţie în biologie care s-a transformat din revoluţie locală în revoluţie globală, generând un nou stil de gândire – *stilul evoluţionist* (V.A. Ambarţumian, V.V. Kaziutinski, *Revoluţiile ştiinţifice şi progresul în cercetarea universului*, în Ilie Pârvu (coord.), *Istoria ştiinţei şi reconstrucţia ei conceptuală*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1981, p.383). Se pare că *stilul evoluţionist* şi-a pus amprenta şi asupra gândirii filosofice a ştiinţei în secolul al XX-lea, afirmă Ilie Pârvu în *Studiul introductiv* la volumul citat mai sus, p. 10. Adoptarea perspectivei evoluţioniste pentru a explica dinamica ştiinţei este o tendinţă în filosofia ştiinţei în acest secol (Cf. Angela Botez, *Dinamica teoriilor şi progresul cunoaşterii ştiinţifice*, în Şt. Georgescu, M. Flonta, I. Pârvu (coord.), *Teoria cunoaşterii ştiinţifice*, Editura Academiei R.S.R., Bucureşti, 1982, p. 335).

[2] Karl R. Popper, *Raţionalitatea revoluţiilor ştiinţifice*, în Karl R. Popper, *Mitul contextului*, Editura Trei, pp. 16-19.

Scanned with OKEN Scanner

mecanismul adaptării este fundamental acelaşi. Dezvoltarea ştiinţei se realizează plecând de la o *structură moştenită* (asemănătoare structurii sau informaţiei genetice), care este formată din *conjecturile sau teoriile ştiinţifice dominante* şi care, la fel ca şi în cazul adaptării biologice, este transmisă, în acest caz transmisia fiind culturală. Structura sau informaţia aceasta este totdeauna expusă anumitor *presiuni* de adaptare, provocări generate de probleme noi. Ca răspuns, sunt produse *variaţii* (mutaţii, recombinări) ale informaţiei moştenite, care iau forma unor *iniţiative de probă* sau *ipoteze de probă, teorii-tentativă* de rezolvare a problemelor; pe scurt, *teorii noi*. Ele sunt cel puţin parţial *întâmplătoare*, în sensul că nu-s metodice, că nu există o metodă cunoscută de producere a lor. Faptul important este că originea acestor iniţiative de probă se află în *interiorul structurii* existente şi nu se datorează exteriorului, mediului, datelor observaţionale. Aceste mutaţii sau variante teoretice intră în concurenţă între ele şi cu teoriile dominante pentru rezolvarea problemelor existente. Faza următoare este aceea a *selecţiei* din aceste variante concurente: cele care se dovedesc rău adaptate problemelor respective sunt eliminate. Sunt reţinute, supravieţuiesc şi sunt transmise mai departe acele variaţii (teorii-tentativă) care se dovedesc mai apte, care rezistă selecţiei. Popper asimilează acest mecanism cu *metoda încercării şi erorii*, pe care el o consideră coloana vertebrală a creşterii ştiinţei şi raţionalităţii acesteia. El este de părere că în teoria selecţiei naturale, la toate cele trei niveluri ale adaptării, putem vorbi de o adaptare prin metoda încercării şi eliminării erorii. Încercarea este faza de producere a variaţiilor iar eliminarea erorilor sau a informaţiei rău adaptate constituie aşa-numita *selecţie naturală*.

Filosoful de origine austriacă încheie această analogie cu următoarea idee: metoda încercării şi erorii sau a selecţiei naturale *nu conduce la o stare de echilibru a adaptării*. Aceasta pentru că nu pot apărea încercări de soluţii optime sau perfecte ale problemelor şi pentru că emergenţa noilor informaţii, schimbările structurale din corpul cunoaşterii ştiinţifice implică o schimbare a stării mediului care conduce la noi probleme, noi provocări, noi presiuni adaptative. O teorie nouă şi revoluţionară, spune Popper, funcţionează ca un organ de simţ nou şi puternic, care, inevitabil, declanşează noi probleme de adaptare, aflate la un nivel de adâncime radical diferit, cum a fost cazul cu teoria relativităţii, mecanica cuantică sau biologia moleculară. În fiecare din aceste cazuri, noi

Scanned with OKEN Scanner

orizonturi de probleme neașteptate au fost deschise de către o teorie nouă.

În *Structura revoluțiilor științifice*[3], Thomas Kuhn optează și el pentru o modelare evoluționistă a dezvoltării științei, susținând, ce-i drept mult mai puțin explicit decât Popper, analogia dintre evoluția speciilor biologice prin selecție naturală și evoluția teoriilor științifice. Astfel, după ce prezintă procesul *revoluționarist* prin care consideră că se petrece dezvoltarea istorică a științei, îl caracterizează în termeni darwiniști: „Procesul descris în secțiunea a XII-a ca deznodământ al revoluțiilor este *selecția prin conflict, înăuntrul comunității științifice, a celui mai apt mod de a face știință* [s.n. – V.M.]" [3:249]. Deși nu suprapune dezvoltarea științei peste mecanismul darwinist al adaptării, așa cum face Popper, pentru mai multă relevanță vom realiza noi lucrul acesta, reconstituind ceea ce Kuhn avea cel mai probabil în minte atunci când a emis această idee.

La fel ca și în descrierea lui Popper, știința evoluează plecând de la o structură conceptuală dominantă la un moment dat, pe care Kuhn o numește, din motive pe care le vom analiza ulterior, „paradigmă", dar care este în fond tot o teorie științifică fundamentală. De altfel, el o numește în repetate rânduri cu apelativul clasic de „teorie", atât în *Structura revoluțiilor științifice*, cât mai ales în studiile ulterioare în care e nevoit să răspundă criticilor. Această structură este expusă unei presiuni (adaptative), fiind solicitată să rezolve probleme legate de acordul ei cât mai adecvat cu natura. Mai devreme sau mai târziu, ea va fi confruntată cu probleme pe care nu le mai poate rezolva (anomalii). În fața acestei situații, cercetătorii declanșează un proces de variație intelectuală: sunt încercate variante și modificări ad-hoc ale structurii teoretice date pentru a limita orice conflict evident cu natura. Proliferarea versiunilor paradigmei conduce în cele din urmă la producerea unor structuri noi, diferite, care vor intra în concurență cu ea. Noile structuri se nasc, afirmă Kuhn, din cea veche printr-un proces necunoscut și oarecum întâmplător, însă sunt radical diferite de aceasta [3:233-234]. Concursul este soluționat prin selecție, adoptându-se acea structură considerată mai aptă să asigure rezolvarea problemelor. Trecerea la o nouă structură

[3] Thomas S. Kuhn, *Structura revoluțiilor științifice*, Editura Humanitas, București, 1999, pp. 247-249.

Scanned with OKEN Scanner

este o „revoluție științifică", iar nu „un proces cumulativ, realizat prin articularea sau extinderea vechii paradigme" [3:155]. În trecerea de la o paradigmă la alta, cunoașterea științifică se transformă radical; informația „genetică" a disciplinei respective suferă o modificare drastică. Vechea structura este, în cele din urmă, abandonată.

Stephen Toulmin gândește și el un model evoluționist al dezvoltării științei[4] după schema darwinistă a variației și selecției, adoptând limbajul evoluției organice. „Știința (după cum am spus) se dezvoltă ca rezultat al unui proces dublu: în fiecare stadiu se difuzează un fond de variante intelectuale concurente și în fiecare generație există un proces de selecție prin care anumite variante sunt acceptate și sunt anexate științei respective pentru a fi transmise generației următoare de oameni de știință ca un element al tradiției" [4:361].

Considerată în acest sens, o anumită disciplină științifică este un obiect în dezvoltare, la fel ca și o specie biologică, manifestând atât elemente de continuitate, cât și de variabilitate. „Schimbarea de la o secțiune la alta se prezintă ca *evolutivă*, în sensul următor: tocmai prin aceea că secțiunea intelectuală ulterioară a unei tradiții reproduce conținutul precursoarei ei imediate, ea modifică inovațiile intelectuale speciale care au fost exprimate între timp – în lumina standardelor profesionale date ale științei din acea vreme" [4:361-362]. La fel ca și la Popper sau Kuhn, inovația (variația) apare pe fondul unei informații moștenite și este generată de problemele științifice noi. Acestea apar ori de câte ori ideile, conceptele și teoriile în circulație se dovedesc a fi inadecvate ca instrumente pentru realizarea unora dintre obiectivele programatice ale disciplinei la acel moment. De asemenea, în fiecare stadiu acționează un proces de selecție, oarecum similar cu selecția critică popperiană. Toulmin încheie acest studiu referindu-se tocmai la formula metodologică popperiană: „Dacă sarcina fundamentală a gândirii științifice în cadrul oricărei generații este aceea de a se conforma mai bine exigențelor situației spirituale existente, atunci tocmai acestea sunt cele două virtuți cardinale ale științei. Libertatea creației mărește fondul disponibil de variante, tăria criticii întărește gradul presiunii selective. După cum în lumea organică o adaptare adevărată se poate obține numai atunci când

---

[4] Stephen Toulmin, *Modelul evoluționist al dezvoltării științelor naturii* (1967), în I. Pârvu (coord.), *Istoria științei și reconstrucția ei conceptuală*, pp. 350-368.

Scanned with OKEN Scanner

există suficiente mutaţii şi o presiune selectivă suficientă, la fel, în contextul unei teorii evoluţioniste a dezvoltării ştiinţifice, formula dublă «conjectures and refutations» îşi dobândeşte sensul ei clar" [4:367].

Acestea sunt, în mare, modelările evoluţioniste ale ştiinţei la cei trei autori. Cum se petrec lucrurile, mai exact, în scenariile lor, vom vedea ulterior. Acum însă ne propunem să analizăm mai în amănunt acest gen de modelare, pentru a-i dezvălui articulaţiile şi implicaţiile. Apoi vom reveni la autorii menţionaţi, pentru a studia interpretările pe care le primeşte modelul darwinist în teoriile lor.

1. Articulaţiile modelului evoluţionist darwinian

Cum se explică această opţiune pentru modelul darwinist al evoluţiei?

Cei care l-au adoptat au găsit în el o schemă sau un cadru explicativ mai adecvat pentru dezvoltarea ştiinţei. Mecanismul „selecţiei naturale" cu elementele sale, variaţia, selecţia şi transmisia, puteau explica mai bine dinamica istorică a ştiinţei, puteau da seama de transformările majore ale cunoaşterii ştiinţifice, pe care faptele din prima jumătate a secolului al XX-lea dar şi cele trecute ale istoriei ştiinţei le probau şi pe care teoriile epistemologice dominante nu le puteau explica prin mecanismele lor. Vom arăta că adoptarea modelului darwinist implică o schimbare de imagine asupra dezvoltării cunoaşterii ştiinţifice. Dar mai întâi să vedem care sunt articulaţiile modelului evoluţionist darwinian, ideile fundamentale pe care se sprijină.

Evoluţionismul s-a dezvoltat în raport cu concepţia creaţionistă asupra originii speciilor. Problema de la care plecau aceste teorii ale secolelor al XVIII-lea şi al XIX-lea era aceea de a explica diversitatea speciilor şi a modurilor lor extraordinare de adaptare la mediu. Creaţionismul susţinea că speciile apar prin acte de creaţie separate, fără vreo legătură cu celelalte specii, acumulându-se în stocul de specii existente. Ele se nasc perfect adaptate condiţiilor lor de viaţă, despărţite complet de celelalte specii. Crearea şi adaptarea speciilor este aplicarea unui proiect al lui Dumnezeu, având o orientare teleologică. Speciile sunt fixe, între ele neexistând filiaţie.

Spre deosebire de creaţionism, evoluţionismul, în ambele variante, lamarckiană şi darwinistă, susţinea „continuitatea lumii vii şi derivarea

Scanned with OKEN Scanner

formelor animale unele din altele prin filiaţie"[5]. Adică susţinea *transformismul* la nivelul speciilor biologice. Naşterea şi adaptarea speciilor la mediu ţin de un proces natural, în care specii noi apar din cele vechi. Speciile nu sunt imuabile, ci au o stabilitate provizorie, suferind transformări în raportul lor adaptativ cu mediul. Informaţia genetică se transmite mai departe modificată. Speciile noi se nasc din transformările pe care le suportă speciile anterioare, gradat, în timp. Diferenţa dintre cele două modele evoluţioniste survine în privinţa mecanismului evoluţiei şi a sensului acesteia. Modelul darwinist este un „model selecţionist", în timp ce modelul lamarckian este un „model instrucţionist"[6]. Darwin a revoluţionat gândirea biologică tocmai prin felul în care a modificat nucleul transformismului lamarckian.

Lamarckismul explica transformarea speciilor prin acţiunea directă a mediului asupra organismelor, care răspund adaptativ la modificările acestuia şi astfel dobândesc noi caractere (*instruire pozitivă din exterior*), pe care le transmit urmaşilor prin reproducere (*ereditatea caracterelor dobândite*). Transformarea speciilor este rezultatul acumulării de caractere utile sub acţiunea modelatoare a mediului. În felul acesta, din speciile vechi apar treptat specii noi. Cât priveşte sensul evoluţiei, Lamarck susţinea evoluţia speciilor într-un *progres constant*, de la forme originare primitive şi până la forme complexe superioare. Ideea sa era că evoluţia înaintează spre organisme superior înzestrate, ce se explică printr-o *tendinţă internă către perfecţiune* a organismelor. „Fiinţele vii tind sa evolueze către cele mai armonioase şi perfecte forme. Şi, ajungând în acel stadiu suprem, ele se opresc"[7]. Înaintarea dinspre organisme inferioare către organisme superior înzestrate constituie sensul necesar al evoluţiei şi aceasta tinde către un punct terminus care este atingerea nivelului maxim. Transformarea speciilor este orientată spre realizarea unui plan sau proiect de perfecţionare, care de data aceasta

---

[5] Cf. René Taton (coord.), *Istoria generală a ştiinţei*, vol. III, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1972, p.550.

[6] Cf. Mircea Flonta, *Revoluţia darwiniană ca schimbare a „ochelarilor gândirii"*, în *Krisis*, nr. 8-9 / 1999, Editată de Societatea KRISIS pentru Dialog şi Reflecţie Filosofică, p.56.

[7] John D. Barrow, *Despre imposibilitate. Limitele ştiinţei şi ştiinţa limitelor*, Editura Tehnică, Bucureşti, 1999, p, 41.

Scanned with OKEN Scanner

aparţine naturii, fiind inerent organismelor[8]. Pe scurt, evoluţia speciilor este *orientată teleologic* sau *finalist* şi este *progresivă*. Fiecare stadiu adaugă stadiului anterior ceva în plus, astfel încât ultimul stadiu este cel mai evoluat, superior stadiilor anterioare.

În teoria darwinistă, evoluţia este explicată prin mecanismul *variaţiei şi selecţiei naturale*, având în centru ideea luptei pentru existenţă. Mediul are o contribuţie indirectă în procesul evoluţiei, în sensul că acţionează negativ, înlăturând indivizii slabi. Mai pe larg, fiecare individ este în concurenţă cu semenii săi dintr-o populaţie sub presiunea nevoii de supravieţuire. Mediul ridică probleme de supravieţuire organismelor, iar singura resursă a unei specii de a le rezolva se găseşte în *variaţiile* ce apar într-o populaţie largă de indivizi [7:41]. Acesta este materialul asupra căruia lucrează *selecţia naturală*. Unele variaţii sunt mai avantajoase, având o valoare de supravieţuire mai mare. Aceste variaţii se reţin prin selecţie şi se conservă prin reproducere, devenind treptat caracteristici predominante ale speciei. În acest mod are loc treptat (gradual) apariţia unor specii noi. Ceea ce este foarte important în acest model şi care modifică fundamental ideile anterioare despre evoluţie este că variaţia genetică este *întâmplătoare* (*spontană*), nedirijată de vreun proiect inserat organismelor (*oarbă*) şi fără o legătură directă şi necesară cu schimbările de mediu. Nu i se cunoaşte cauza şi nu poate fi provocată [6:53]. Variaţiile genetice apar fără vreo legătură cu utilitatea sau avantajele lor, adică întâmplător. Lamarck nu vorbeşte despre variaţii anterioare. Pentru el, variaţiile sunt un răspuns pozitiv al organismelor la provocările mediului în scopul realizării unei bune inserţii [7:124]. Ele se nasc utile. La Darwin, variaţiile apar fără a fi utile. Abia mediul „decide" care sunt utile. Selecţia reţine variantele rezistente în lupta pentru supravieţuire, adică cele care dovedesc o mai bună adaptare. Adaptarea speciilor nu este rezultatul unei intenţii (naturale sau divine), nu reprezintă realizarea unui proiect, ci este rezultatul competiţiei şi selecţiei în lupta organismelor pentru supravieţuire.

Ideile acestea ale lui Darwin nu mai puteau fi compatibile cu finalismul, cu ideea sensului teleologic al evoluţiei [6:55]. Selecţia naturală este *oarbă*. Ea nu acţionează într-o direcţie determinată, pentru reali-

[8] Cf. Denis Buican, *Charles Darwin. Părintele evoluţionismului*, Editura ALL, Bucureşti, 1999, p.15.

Scanned with OKEN Scanner

zarea unui țel prestabilit. Evoluția este un proces neorientat, nedirecționat. „În loc de a susține conceptul tendinței spre perfecțiune, răspândit în secolul al XVIII-lea, Darwin a postulat doar schimbarea“[9]. „Noul model explicativ a înlocuit teleologia planificată cu procesul întâmplător al selecției naturale“ [9:211]. De asemenea, el nu mai permite asocierea evoluției cu ideea progresului [6:56], așa cum făcea teoria lui Lamarck și, în genere, teoriile transformiste din epocă. Darwin a încercat inițial să susțină că acțiunea selectivă este responsabilă de un progres natural gradat al organizării organismelor, de o ascensiune evolutivă [8:57]. Însă, tot el recunoștea dificultatea de a defini, în baza principiilor teoriei sale, noțiunea de progres în organizare, de a spune ce înseamnă „structură avansată“. Comentatorii săi mai noi au arătat că nu se poate explica o *ascensiune evolutivă* prin lupta pentru supraviețuire și selecție naturală[10]. Adaptarea este o problemă de supraviețuire, nu de superioritate. Este adevărat că evoluția speciilor probează o înaintare dinspre forme organice simple și rudimentare spre forme tot mai complexe și mai specializate. Însă complexitatea nu însemnă automat superioritate. În al doilea rând, organismele cu o organizare mai complexă nu înlocuiesc pretutindeni organismele cu o organizare rudimentară. Distanțându-se de Lamarck și de toate concepțiile progresiviste, Darwin va susține în cele din urmă că „selecția naturală sau supraviețuirea celor

---

[9] Ernst Mayr, *Natura revoluției darwiniste*, în I. Pârvu (coord.), *Istoria științei și reconstrucția ei conceptuală*, p. 208.

[10] Karl Popper, în *Cunoașterea și problema raportului corp-minte*, Editura Trei, 1996, pp.71-84, 87-91, analizează acest aspect al darwinismului. Afirmația „Evoluția tinde să producă forme superioare deoarece numai cel mai adecvat supraviețuiește“ poate suna ca o explicație, spune Popper, însă darwinismul nu are un criteriu al adaptării (adecvării) care să facă această explicație inteligibilă. Singurul fel în care a definit adecvarea este acesta: cele mai adecvate forme supraviețuiesc cu precădere. Or, această definiție transformă explicația de mai sus într-o tautologie: „Evoluția tinde să producă forme superioare fiindcă acele forme care supraviețuiesc cu precădere supraviețuiesc cu precădere“. Deci, nu se pot nici compara adecvările a două tipuri aflate în competiție. Selecția naturală, continuă Popper, poate explica (prin principiile mutabilității și ereditații) o anumită creștere în complexitate a formelor organice. Ea este rezultatul diferențierii și ramificării speciilor, a creșterii în varietate a lumii organice. Însă complexitatea sporită nu este un criteriu al unei adaptări superioare și al ascensiunii evolutive, ci dimpotrivă. De aceea, arborele evoluției ar trebui așezat în poziție orizontală, el nereprezentând decât o creștere a diversității și nu o creștere spre forme cu adaptare superioară.

Scanned with OKEN Scanner

mai apți nu include în mod necesar o dezvoltare progresivă"[11]. Aşadar, „(...) schimbarea evolutivă prin adaptare şi specializare nu necesită în nici un fel o continuă îmbunătățire" [9:210]. „Întâmplător, acest proces de adaptare produce uneori schimbări ce pot fi interpretate ca progresive, dar nu există nici un mecanism intrinsec care să genereze un progres inevitabil" [9:208]. Aşadar, *evoluția nu ascultă de vreo lege a progresului şi nici nu are un scop*, nu tinde în mod necesar spre organisme superioare, spre un prag maxim al dezvoltării. Procesul evolutiv prin selecție naturală produce doar o creştere în complexitate, specializare şi diversificare, proliferarea diferențelor în interiorul speciilor şi, pe această cale, apariția de noi specii.

Acestea sunt ideile prin care Darwin schimbă „ochelarii gândirii" în privința evoluției speciilor [6:56]. Miezul teoriei îl constituie mecanismul selecției naturale, din care derivă cele două consecințe extrem de importante, nonfinalismul şi nonprogresivismul evoluției.

2. Interpretarea epistemică a modelului şi limitele sale

Cât suportă ştiința acest model şi, mai ales, consecințele sale? St. Toulmin dă răspuns acestei întrebări. El arată[12] că analogia cu evoluția speciilor biologice are un caracter slab, din cauza diferențelor legate de natura diferită a entităților care evoluează şi a mecanismelor de selecție şi conservare a „caracterelor favorizate". Karl Popper, de asemenea, evidențiază cu atenție diferențele funcționării mecanismului adaptativ al selecției naturale în cele două situații [2:20-25]. Să urmărim analogia sau interpretarea modelului.

Ştiința este analogul lumii biologice, analogul speciei este o disciplină ştiințifică sau o ramură a ştiinței, iar teoriile sau sistemele conceptuale ar fi analogul organismelor care o reprezintă. La fel ca şi în cazul speciilor biologice, o disciplină ştiințifică evoluează prin variația informației teoretice moştenite, care se concretizează în teorii sau structuri

---

[11] Ch. Darwin, *Originea speciilor prin selecție naturală sau păstrarea raselor favorizate în lupta pentru existență*, Editura Academiei, Bucureşti, 1957, p. 125, apud M. Flonta, *op.cit.*, p. 56.

[12] St.Toulmin, *Rationality and Changing Aims of Inquiry* (1974), apud Ilie Pârvu, *Raționalitatea ştiinței şi dezvoltarea cunoaşterii*, în Ilie Parvu (coord.), *Concepții asupra dezvoltării ştiinței*, Editura Politică, Bucureşti 1978, p.271.

Scanned with OKEN Scanner

concurente care luptă pentru „supraviețuire" în confruntarea cu problemele de adaptare pe care „mediul" le ridică și prin selecția celor mai apte să rezolve aceste probleme. Vechea structură sau teorie dominantă, vechea informație „genetică" suferă astfel transformări, fiind înlocuită de structuri noi. La fel ca și o specie biologică, disciplina respectivă se transformă continuu, reînnoindu-și, reconfigurându-și structura. Informația genetică a științei este transmisă mai departe cu modificări. Vechile teorii dominante sunt respinse și abandonate, regăsindu-se doar ca relicve în istoria sau arborele genealogic al științei.

Acum să vedem diferențele care limitează analogia. Cunoașterea științifică este un proces conștient, astfel încât variația și selecția nu sunt „oarbe" și nu sunt independente, ca în evoluția biologică, ci sunt corelate. Variația (producerea inovațiilor), deși este oarecum întâmplătoare (în sensul că nu este metodică), nu este complet „oarbă", așa cum se întâmplă la nivel genetic, susține Popper [2:20-21]. Ea este orientată, fiind un răspuns la problemele cu care structurile dominante se confruntă. Din acest punct de vedere, seamănă cu un fel de răspuns adaptativ de tip lamarckist. De asemenea, este orientată în sensul că se realizează în legătură cu anumite standarde cunoscute, cu anumite criterii sau norme de selecție pe care inovatorii le au în minte [12:272]. La rândul ei, selecția epistemică este un proces *critic*, orientat de anumite standarde și criterii în vederea atingerii anumitor obiective sau scopuri, realizării anumitor idealuri științifice.

Aceste diferențe în mecanismul variației și selecției produc diferențe în privința consecințelor. Dacă ideea lipsei unui sfârșit (punct terminus) al evoluției este o consecință a modelului darwinist pe care aplicarea lui la știință o suportă, toți cei trei autori îmbrățișând-o cu entuziasm, în schimb disocierea evoluției științei de ideea de progres și de ideea orientării ei către un scop final sunt consecințe mai greu de susținut, dacă ținem cont de diferențele de mai sus. Unii din cei care adoptă acest model o fac tocmai pentru a susține că știința progresează și din dorința de a da o altă explicație progresului acesteia. Popper își începe studiul amintit tocmai cu ideea că va vorbi despre progresul științei și va încerca să-l privească din punct de vedere evoluționist. De asemenea, unii dintre ei (cazul lui Popper) susțin că progresul științei are loc în direcția unui scop general final, adevărul obiectiv, care direcționează toate încercările teoretice. Este adevărat că alții (cazul lui Kuhn și

Scanned with OKEN Scanner

Toulmin) disociază complet evoluția și progresul științei de un scop final spre care aceasta ar înainta și de care ar fi direcționată.

Vom urmări mai târziu felul cum gândesc autorii menționați aceste aspecte. Acum ne interesează schimbarea de imagine asupra dezvoltării științei pe care adoptarea modelului darwinian al evoluției o implică.

3. Noua imagine a dezvoltării științei

Modelul darwinian proiectează o imagine diferită asupra dezvoltării științei, exact la fel cum schimbase imaginea asupra evoluției lumii biologice.

Teoriile epistemologice dominante în secolul al XIX-lea și prima parte a secolului al XX-lea erau, cum bine se știe, teoriile pozitiviste și neopozitiviste. Ele au impus paradigma de gândire a științei în această perioadă. Ele au dat imaginea „standard" asupra dezvoltării cunoașterii științifice.

Modelul metodologic care a întreținut imaginea pozitivistă a dezvoltării cunoașterii științifice este *modelul inductivist-empirist*[13]. Conform acestui model, știința se dezvoltă pe calea inducției. Teoriile se construiesc pornind de la fapte, prin sinteză inductivă. Ele se modifică, se revizuiesc sau se perfecționează numai prin modificarea faptelor de la care au plecat, prin apariția altor fenomene. „Legile și teoriile științelor naturii sunt modificate și reformulate de-a lungul timpului pentru a fi adaptate faptelor noi și tot mai precise scoase la iveală prin observație măsurare și experimentare"[14]. Iată o caracterizare a concepției pozitivismului logic despre dezvoltarea științei: „știința procedează inductiv, ea pleacă de la fapte empirice particulare (exprimate în limbaj observațional) și apoi, prin generalizări succesive, prin definirea termenilor teoretici, ajunge la legi universale despre natură. Validitatea acestor generalizări este confirmată sau nu de testele experimentale la care ele sunt ulterior supuse"[15]. Situația ca o teorie crezută bine confirmată într-un

---

[13] Cf. Marin Țurlea, *Teoria științifică*, în Șt. Georgescu, M. Flonta, I. Pârvu (coord.), *Teoria cunoașterii științifice*, pp. 211.

[14] Mircea Flonta, *Imagini ale științei*, Editura Academiei Române, București, 1994, p. 63.

[15] Gheorghe-Sorin Părăoanu, *Tranziții ontologice*, Editura ALL, București, 1998, pp. 45.

Scanned with OKEN Scanner

anumit domeniu empiric – de exemplu, mecanica newtoniană – să fie ulterior „dis-confirmată" e foarte rară şi nu poate constitui decât un accident în istoria cercetării ştiinţifice. Ea este atunci restructurată sau schimbată radical. De regulă, o dată ce o teorie a fost bine confirmată, ea devine aproape imună la „dis-confirmări" ulterioare. Problema falsificabilităţii şi a eşecului teoriilor nu se pune datorită paşilor inductivi (eventual justificabili logic) pe care îi impune metoda ştiinţifică pentru a construi teoriile. „Datorită faptului că afirmaţiile teoretice rezultă aproape direct din experienţă şi observaţie (termenii teoretici fiind mai degrabă prescurtări ale acestora), precum şi din cauza preeminenţei logicii matematice (care ajută la punerea în corespondenţă a acestor afirmaţii), teoria devine o colecţie de adevăruri indubitabile despre realitate, o dată ce un anumit procedeu de cercetare a fost urmat" [15:47]. Dezvoltarea ştiinţei are loc, apoi, prin generalizarea şi extinderea teoriilor bine confirmate şi prin „reducerea" vechilor teorii la teorii noi, mai cuprinzătoare. În felul acesta, dezvoltarea ştiinţei este un proces *cumulativ* marcat de *continuitate*, conducând la o „evoluţie augmentativă a cunoaşterii ştiinţifice" [15:46-47]. În acest sens, Mircea Flonta notează: „în istoria ştiinţei propriu-zise, a ştiinţei mature, nu există înlocuire a unei teorii cu alta, ci doar elaborare de noi teorii despre fapte înainte necunoscute; specific ştiinţei autentice este faptul că ea înaintează fără răsturnări revoluţionare; istoria ştiinţelor exacte ale naturii, de la naşterea lor, o dată cu actul istoric al elaborării şi aplicării metodei experimentale, în secolul al XII-lea, şi până în zilele noastre îi apare istoricului ca un proces de acumulare şi continuă perfecţionare a ideilor şi cunoştinţelor ce cresc unele din celelalte; orice nouă descoperire este o desăvârşire a întregii evoluţii anterioare" [14:63].

Ideile care definesc acest model şi care susţin această imagine au fost puse în analogie cu modelul lamarckian al evoluţiei. Popper face acest lucru atunci când îşi construieşte argumentaţia pentru modelarea darwinistă a creşterii ştiinţei[16]. Mecanismul inductiv al dezvoltării

[16] Popper susţine că abordarea darwinistă a ştiinţei este o abordare critică, eliminaţionistă sau selecţionistă, bazată pe *învăţare din interior* şi *selecţie*. „Abordarea inductivistă sau lamarckistă operează cu ideea *învăţării din exterior* sau de la mediu.(...) De fapt, eu susţin că *nu există ceva numit învăţare din exteriorul structurii* sau recepţie pasivă a unui flux de informaţii care impresionează de la sine organele de simţ." „Noi nu descoperim fapte sau efecte noi copiindu-le sau inferându-le inductiv din observaţie

Scanned with OKEN Scanner

cunoaşterii ştiinţifice presupune dobândirea de noi informaţii din exterior, foarte asemănătoare cu *instrucţia (învăţarea) din exterior sau de la mediu* a modelului instrucţionist al lui Lamarck. De asemenea, adăugăm noi, ideea acumulării cunoaşterii dobândite, a conservării în fiecare stadiu de dezvoltare a ştiinţei a achiziţiilor anterioare este oarecum analoagă principiului eredităţii caracterelor dobândite. O dată ce au dobândit o bună confirmare, teoriile nu mai pot fi respinse, ci rămân valabile în limitele domeniului lor. Noile teorii sunt dezvoltări, generalizări sau extinderi ale acestora, bazate pe principiul concordanţei sau *corespondenţei*[17]. De aceea, continuitatea ştiinţei este totală, fără revoluţii.

---

ori prin vreo altă metodă de învăţare de la mediu. Mai degrabă folosim metoda testării şi eliminării erorii" [2: p. 26, respectiv p. 28].

[17] În acest sens, Ilie Pârvu remarcă „asemănarea evidentă" dintre imaginea neopozitivistă a dinamicii teoriilor şi ideea succesiunii teoriilor potrivit principiului de corespondenţă susţinută de Bohr şi Heisenberg (Ilie Pârvu, *Teoria ştiinţifică*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1981, p. 27). „Principiul corespondenţei" a fost formulat de N. Bohr tocmai ca o încercare de a da seama de relaţia dintre teorii succesive în condiţiile în care noile teorii par să manifeste o ruptură cu teoriile anterior admise. El reprezenta o încercare de a menţine continuitatea ştiinţei în condiţiile în care conceptele şi reprezentările noilor teorii, cum era teoria cuantică, păreau a fi greu de pus în corespondenţă cu cele ale teoriilor clasice (Cf. Mircea Flonta, *Emergenţa principiului corespondenţei şi problematica relaţiei dintre teorii fizice fundamentale*, în Iancu Lucica, Constantin Grecu (coord.), *Logică şi ontologie*, Editura Trei, 1999). Însă, principiul corespondenţei conservă viziunea neopozitivistă asupra succesiunii teoriilor, pentru că are în centru relaţia logică de *generalizare conceptuală*. Iată o ilustrare a acestei imagini şi acestui punct de vedere la E.H. Hutten (*Ideile fundamentale ale fizicii*, Editura Enciclopedică Română, 1970): „Experienţele noastre capătă o amploare tot mai mare şi, ca urmare, resimţim neîncetat necesitatea de a extinde cadrul teoriilor noastre spre a cuprinde o nouă clasă de fenomene; trebuie să generalizam concepţiile pe care le-am folosit până în acel moment /77/ (...) Succesiunea teoriilor... este reglată de către principiul de corespondenţă, potrivit căruia o teorie nouă descrie o sferă mai largă de fenomene decât o teorie veche /79/". Iar mai departe: „Principiul de corespondenţă asigură continuitatea gândirii ştiinţifice. Oricât de mare i-ar fi finalitatea, o nouă idee este acceptabilă numai dacă poate fi făcută să se adapteze, ca un caz limită, la un ansamblu de cunoştinţe deja acceptat, fără însă a se include în el. Noua teorie este mai abstractă; ea coboară până la un nivel mai profund decât cel descris de vechea teorie, extinzând în felul acesta cunoaşterea noastră. Extinderea este însă controlată prin corespondenţă cu vechea teorie. Noul ansamblu de cunoştinţe poate fi înălţat numai pe fundamentul unui ansamblu de cunoştinţe deja constituit; la rândul ei, noua teorie corectează erorile inerente vechii teorii. Mecanica relativistă, de exemplu, demonstrează că mecanica newtoniană este doar o primă aproximaţie, o aproximaţie valabilă în cazul mişcărilor cu viteze mici" (p.170).

Scanned with OKEN Scanner

Fiecare nouă teorie se clădeşte pe fundamentul constituit de teoriile anterioare, pe direcţia trasată de ultima teorie înalt confirmată. În consecinţă, fiecare nouă teorie se integrează în linia evoluţiei cercetării de până atunci, fiind la rândul său baza pentru teorii viitoare. Ea nu va infirma niciodată corpul de cunoaştere admis, ci doar îi va trasa limitele şi îl va extinde.

Dacă adăugăm la acestea şi orientarea finalistă (teleologică) a dezvoltării ştiinţei şi progresivismul care caracterizează această concepţie, am putea spune că avem aproape toate elementele unui model epistemologic de inspiraţie lamarckistă. Scopul final al cunoaşterii ştiinţifice este *teoria ultimă* care să acopere toate fenomenele şi să sintetizeze toate legile naturii, o teorie foarte generală care să înglobeze toate celelalte teorii şi care să fie *sinteza finală* a cunoştinţelor asupra fenomenelor[18]. Ştiinţa, la fel ca şi lumea biologică, tinde spre stadiul maxim al dezvoltării ei.

Modelarea darwinistă a dezvoltării ştiinţei implică o schimbare totală a acestei imagini. Mecanismul sau metoda pe care această modelare o aşează la baza evoluţiei cunoaşterii ştiinţifice este de factură constructivistă, în opoziţie cu reducţionismul ce caracterizează metoda inducţiei. Ea are în centru ideea *variaţiei spontane sau libere.* Variaţia teoretică este spontană, adică nemetodică, în sensul că nu există o metodă de construcţie a variantelor teoretice, aşa cum era metoda inductivă. Noile teorii sunt creaţii mai mult sau mai puţin întâmplătoare, libere, ale intelectului. Ele nu se înalţă pe date de observaţie şi nu sunt reductibile la acestea, ci sunt inovaţii realizate prin transformări în interiorul informaţiei teoretice existente. Mediul (adică datele de observaţie) acţionează doar negativ, în sensul că intervine în testele pentru selecţia teoriilor concurente. După cum ne dăm seama, modelul ipotetico-deductiv al cunoaşterii ştiinţifice, care s-a impus la începutul

[18] În acest sens, Pierre Duhem susţinea la începutul secolului al XX-lea, în *Originile staticii* (1905) *şi Teoria fizică. Obiectul şi structura sa* (1906), o imagine continuistă, teleologică şi progresivistă a dezvoltării istorice a fizicii. Este imaginea unei evoluţii organice, produsă prin acumulări inductive gradate şi transformări lente. Un proces continuu de reaşezare a teoriilor, care converge spre punctul final, *teoria fizică completă, clasificarea naturală* a fenomenelor (Cf. Valentin Ciocovee şi Brînduşa Palade, *Disputa istoriilor: Duhem* vs. *Koyré?*, în *Krisis*, nr. 8/1999, Editată de Societatea KRISIS pentru Dialog şi Reflecţie Filosofică, pp.58-63).

Scanned with OKEN Scanner

secolului al XX-lea, pare a fi o interpretare a mecanismului darwinian al selecţiei naturale.

Ideea care însoţeşte acest mecanism de dezvoltare este aceea a concurenţei şi *luptei pentru supravieţuire a teoriilor*, opusă ideii anterioare a concordanţei sau corespondenţei. Construcţia şi succesiunea teoriilor este guvernată de un fel de *principiu al concurenţei* în cadrul unei competiţii interteoretice, în sensul în care teoriile vechi sunt înlocuite de teorii noi care au rezultat ca fiind mai satisfăcătoare în procesul de selecţie naturală epistemică. Dezvoltarea ştiinţei nu mai este privită prin prisma ideii de generalizare şi reducţie, bazată pe acumularea de noi informaţii observaţionale. Un mecanism cu totul diferit asigură transformarea informaţiei teoretice moştenite de la o perioadă istorică la alta, făcând ca teoriile dominante să fie la un moment dat complet înlocuite: teoriile dominante sunt concurate în fiecare moment al dezvoltării ştiinţei de teorii alternative iar selecţia epistemică o alege pe cea mai bună, mai bine adaptată la problemele disciplinei în acel moment. În fiecare epocă, selecţia epistemică reţine variantele teoretice mai „apte", mai avantajoase.

Adoptarea acestui mecanism ar trebui să implice, cel puţin în principiu, consecinţe analoage celor pe care le implică mecanismul biologic al selecţiei naturale în teoria lui Darwin, care contribuie la schimbarea de imagine de care vorbeam. Este vorba de orientarea *neteleologică* a evoluţiei şi de *nonprogresivismul* ei. În viziunea epistemologică anterioară, cunoaşterea ştiinţifică are un scop final bine definit şi înaintează progresiv către acesta, astfel încât evoluţia ei are proiectat un sfârşit, un punct terminus, spre care converge cercetarea din toate ramurile ştiinţei. Modelarea darwinistă a dezvoltării ştiinţei ar trebui să însemne, cel puţin în principiu, renunţarea la aceste idei : evoluţia cunoaşterii ştiinţifice nu este o evoluţie spre un scop final şi nu implică ascensiune sau progres, ci doar transformare continuă. Aceasta înseamnă automat că ştiinţa nu are un sfârşit, nu poate cunoaşte un punct terminus, ci are o dezvoltare practic fără sfârşit. Nu există o teorie finală, care să fie ultimul cuvânt şi care să încheie acumularea cunoaşterii pozitive. Ştiinţa evoluează, ca şi speciile biologice, fără să aibă (proiectat) un punct de încheiere. Ideea caracterului deschis, infinit al cunoaşterii, imaginea dezvoltării fără limită, devin mult mai plauzibile

Scanned with OKEN Scanner

în contextul ştiinţific al secolului al XX-lea[19]. De altfel, ideea aceasta a fost acceptată, cum spuneam, de către toţi cei care adoptă modelul evoluţionist al lui Darwin. Însă, disocierea ştiinţei de un scop general şi nonprogresivismul cunoaşterii ştiinţifice sunt consecinţe mai greu de acceptat de către cei care adoptă acest model. Unii dintre ei vor îmbrăţişa unele din aceste idei. Cert este ca adoptarea acestui model implică o regândire a sensului şi progresului ştiinţei. Despre aceasta vom vedea în continuare, analizând interpretările pe care le ia acest model la cei trei autori.

Spuneam la început că cei trei autori folosesc această modelare ca suport pentru idei diferite, pentru moduri diferite de a privi raţionalitatea cunoaşterii ştiinţifice. Interpretează diferit schema darwinistă, în funcţie de propriile lor concepţii epistemologice. Pentru acesta, concep diferit mecanismele de variaţie şi selecţie epistemică.

4. Modelul evoluţionist şi raţionalitatea revoluţiilor ştiinţifice

Karl Popper aplică modelul evoluţionist la cunoaşterea ştiinţifică scoasă din contextul istoric particular al producerii ei. Analizează evoluţia teoriilor sau sistemelor teoretice ca produse obiectivate lingvistic ale cercetării ştiinţifice. Mecanismul variaţiei şi selecţiei este gândit drept mecanism de producere a „cunoaşterii obiective". De aceea, în selecţia epistemică a teoriilor nu intervin decât factori *interni*, logici şi experimentali[20]. Aceasta se face prin examenul critic sever sau testare

---

[19] Analizând această transformare de viziune asupra dezvoltării ştiinţei, Fr. Chatelet şi É. Pisier notează: „Ideea care subîntinde această perspectivă [se referă la perspectiva veche, cumulaţionistă, n.n. – V.M.] – idee moştenită de la teologiile monoteiste – este că va sosi momentul în care acumularea va fi suficient de mare pentru a considera procesul încheiat, istoria ajunsă la termen şi explorarea încheiată; moment în care omul va fi proprietarul atotputernic şi fericit al lumii în care trăieşte". Apoi, referindu-se la perspectiva nouă, adaugă: „...crizele pe care tocmai le-am evocat demonstrează că dacă există un progres al cunoaşterii, o stăpânire tot mai mare a naturii, aceasta nu constă într-o îngrămădire de adevăruri, ci rezultă dintr-o serie de rupturi, de transformări ale sistemelor conceptuale şi ale mijloacelor de investigare; că datorită acestui fapt ideea unui sfârşit (sau a unei dezvoltări suficiente) este inacceptabilă" (François Châtelet, Évelyne Pisier, *Concepţiile politice ale secolului XX*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1994, p. 56).

[20] Toulmin consideră acest tip de abordare a dezvoltării ştiinţei ca o abordare internă. Se urmăreşte dezvoltarea internă a ştiinţei şi procesele prin care ideile ştiinţifice

Scanned with OKEN Scanner

deductivă, care constă în examinarea formei logice (testare analitică) şi confruntarea cu natura prin observaţie şi experiment (testare experimentală), un proces ce presupune aplicarea unor criterii obiective stricte. Regulile şi criteriile de evaluare şi selecţie pe care le cuprinde sunt, în concepţia lui Popper, neutre faţă de contextele culturale particulare, adică invariabile, anistorice, apriorice. Altfel spus, pentru Popper, metodologia ştiinţei este universală. Aşa stând lucrurile, mecanismul selecţiei naturale în ştiinţă, spre deosebire de lumea biologică, produce *progresul* cunoaşterii, este un mecanism de creştere a ştiinţei. Să urmărim mai în amănunt acest lucru.

„Vorbind despre progresul cunoaşterii ştiinţifice, spune Popper, nu mă refer la acumularea observaţiilor, ci la răsturnarea repetată a teoriilor ştiinţifice şi la înlocuirea lor prin alte teorii mai bune sau mai satisfăcătoare“[21]. Altfel spus, ştiinţa se dezvoltă şi progresează prin *revoluţii ştiinţifice*. Calea ei este „revoluţia permanentă“, afirmă Popper. Însă revoluţiile ştiinţifice sunt *raţionale*, astfel încât teoriile noi, revoluţionare sunt mai bune decât predecesoarele lor care întâmpinaseră dificultăţi: „...oamenii de ştiinţă fac discriminări între teoriile aflate la dispoziţie, alegând-o pe cea mai bună, sau (în absenţa unei teorii satisfăcătoare), (...) argumentează respingerea tuturor teoriilor existente, sugerând astfel unele condiţii pe care trebuie să le îndeplinească o teorie satisfăcătoare“. Mecanismul adaptării în ştiinţă diferă, de la un punct, mult de cel biologic, asigurând o creştere raţională a cunoaşterii. Astfel, pe de o parte, variaţiile în ştiinţă nu sunt „oarbe“, deşi sunt spontane, ci sunt orientate spre un scop şi ghidate de criterii de acceptabilitate potenţială. Spre deosebire de lumea biologică, în ştiinţă avem, spune Popper, un *criteriu de progres potenţial*: ştim cum ar trebui să arate o teorie ştiinţifică bună chiar înainte de a fi testată. Suntem în stare să spunem dacă ea va fi o perfecţionare a cunoaşterii: „...preferabilă e acea teorie care cuprinde o cantitate mai mare de informaţie empirică sau este mai bogată în conţinut, care este mai tare din punct de vedere logic, care are o capacitate explicativă şi predictivă mai mare şi care poate fi astfel

---

se nasc şi se înlătură unele pe altele. Însă, în felul acesta, se rupe dezvoltarea ştiinţei de factorii exteriori procedurilor ştiinţifice, sau, în termeni biologici, se „cercetează ontogeneza, sau morfogeneza unei ştiinţe ruptă de mediul ei ecologic“ [4:352].

[21] Karl Popper, *Adevăr, raţionalitate şi progresul cunoaşterii ştiinţifice*, în Gh. Enescu, C. Popa (coord.), *Logica ştiinţei*, Editura Politică, Bucureşti, 1970, p.100.

Scanned with OKEN Scanner

testată mai sever" [21:103-104]. Pe de altă parte, selecţia se face după o metodologie riguroasă, cuprinzând criterii obiective de evaluare comparativă, prin care se *elimină erorile* şi se promovează teorii mai bune decât predecesoarele lor, mai bine adaptate[22]. Aceste criterii sunt, finalmente, criterii de apreciere a verosimilitudinii teoriilor sau a gradului lor de aproximare a adevărului [21:127]. Deşi *adevărul obiectiv* este practic de neatins, deşi nu ştim cum arată, în sensul că nu avem un criteriu general al adevărului, dispunem de criterii care ne oferă motive să credem că teoriile nou selectate sunt mai apropiate de adevăr. Ele concordă mai bine cu faptele. Reuşesc să suplinească teoriile anterioare în toate problemele lor explicative şi predictive, să conserve succesul acestora şi să-l îmbunătăţească, rezolvând probleme noi, pe care predecesoarele lor nu reuşeau să le rezolve. Cu alte cuvinte, Popper susţine că teoriile pot fi comparate din punct de vedere al valorii lor în raport cu adevărul, indiferent de istorie. Metodologia de selecţie şi un set de fapte şi probleme sunt invariabile în testarea obiectivă şi evaluarea teoriilor, dacă le privim ca încercări de apropiere de adevărul obiectiv. În ciuda diferenţelor conceptuale, în ciuda diferenţelor de viziune asupra lumii, a schimbării de *Gestalt* ontologic, Popper susţine comparabilitatea teoriilor[23].

Vedem că, pentru Popper, *evoluţia ştiinţei este orientată către un scop*, *adevărul*, care este scopul *ultim* al cunoaşterii. El este norma sau standardul suprem în funcţie de care se judecă şi se selectează toate încercările teoretice. Lupta pentru supravieţuire în ştiinţă este o luptă pentru adevăr şi este câştigată de teoriile care ne oferă motive să credem ca sunt mai verosimile. Succesiunea teoriilor este o succesiune de aproximări ale adevărului Progresul ştiinţific este orientat în direcţia creşterii verosimilitudinii. Evoluţia cunoaşterii ştiinţifice are aşadar o orientare teleologică. Însă filosoful austriac disociază orientarea spre adevăr a cunoaşterii de ideea unui punct terminus al acesteia sau, altfel spus, încearcă să concilieze teleologismul epistemologic cu ideea lipsei unui sfârşit al cunoaşterii. În felul acesta, teleologismul său este mult atenuat.

---

[22] Iată aceste criterii: capacitatea teoriilor de a unifica faptele deja cunoscute pe baza unei idei unificatoare simplă, nouă şi puternică; testabilitatea independentă, care constă în capacitatea teoriilor de a formula predicţii asupra unor fenomene şi corelaţii care nu au fost până atunci observate; coroborarea teoriilor, adică capacitatea de a trece cu succes teste experimentale severe şi de a rezista un timp acestor teste [21:140-153].

[23] Karl R. Popper, *Mitul contextului*, în K.R. Popper, *Mitul contextului*, p. 81.

Scanned with OKEN Scanner

Spre deosebire de nivelul adaptării genetice, unde darwinismul nu dispune de un criteriu sau de o regulă a mai bunei adaptări [10:71-72], la nivelul cunoaşterii ştiinţifice dispunem de criterii care ne asigură că noile teorii sunt mai bune decât predecesoarele lor, mai bine adaptate în sensul apropierii de adevărul obiectiv. Noile teorii sunt mai bune în sensul că explică succesul teoriilor anterioare şi totodată le infirmă. Popper prezintă această idee, mai precis această relaţie dintre teoriile succesive, spunând că progresul în ştiinţă este (sau trebuie să fie) pe de o parte revoluţionar, iar pe de altă parte conservativ [2:33-34]. În această regulă se exprimă continuitatea şi totodată transformarea cunoaşterii ştiinţifice[24]. Noua teorie nu cumulează succesul anterioarei, ci îl explică prin ipoteza sa, arătând tocmai că este un succes rezultat dintr-o ipoteză greşită cu privire la structura lumii. Progresul ştiinţei nu este cumulativ. Pentru Popper, progresul se realizează în profunzime, în explicaţie, înspre cunoaşterea proprietăţilor structurale ale lumii. Este un progres prin negare, înglobare şi depăşire. Noile teorii construiesc explicaţii mai profunde, mai adânci, descoperă proprietăţi structurale ale realităţii noi şi nebănuite, prin care înlătură vechile explicaţii ca false. Dezvoltarea şi progresul cunoaşterii ştiinţifice înseamnă o corectare permanentă a explicaţiei. Noile teorii sunt aproximări mai bune ale adevărului, care înlătură erorile teoriilor anterioare, iar nu adaosuri la adevăruri anterioare.

Există în succesiunea teoriilor ştiinţifice o creştere calitativă, în sensul că generalitatea, puterea explicativă şi predictivă, simplitatea, consistenţa internă sporesc. Susţinând ideea progresului în explicaţie,

---

[24] Este aici o anumită „corespondenţă" între noua teorie şi cea veche, însă într-un sens diferit de cel pozitivist (Cf. Mircea Flonta, *Despre comparabilitatea şi incomensurabilitatea teoriilor ştiinţifice*, în I. Pârvu (coord.), *Concepţii asupra dezvoltării ştiinţei*, p. 223). Astfel, deşi noua teorie contrazice şi infirmă teoria precedentă, o „conţine" totuşi, o „înglobează" ca pe o primă aproximaţie, în sensul că anumite implicaţii ale acesteia pot fi derivate din ea pentru anumite valori ale parametrilor. De exemplu, cu cât înălţimea de la care are loc căderea liberă va fi mai mică în comparaţie cu raza Pământului, cu atât predicţiile derivate din teoria lui Newton vor fi mai apropiate de cele derivate pe baza teoriei lui Galilei. Cu alte cuvinte, „corespondenţa" dintre două teorii succesive se poate stabili numai la nivelul succesului predictiv, al relaţiei dintre anumite predicţii ale acestora: teoria nouă explică (în anumite limite) succesul vechii teorii, iar teoria veche coroborează teoria nouă prin succesul ei predictiv. La nivelul ontologiilor (al raporturilor dintre entităţile postulate de cele două teorii şi descrierile comportării acestora), al explicaţiilor, cele două teorii se exclud, se contrazic.

Scanned with OKEN Scanner

sensul realist al cunoaşterii, la Popper evoluţia cunoaşterii ştiinţifice înaintează spre teorii explicative mai generale, mai profunde, mai simple[25].

După cum vedem, mecanismul popperian al variaţiei şi selecţiei în ştiinţă nu conduce la consecinţe analoge celor ale selecţiei naturale biologice. În primul rând, produce *progres*, ascensiune evolutivă sau creştere a ştiinţei. În al doilea rând, are o orientare *cvasiteleologică*, adevărul obiectiv fiind scopul final în raport cu care evoluează teoriile ştiinţifice.

5. Modelul darwinian şi succesiunea paradigmelor ştiinţifice

În scenariul lui Thomas Kuhn, aparent, lucrurile se petrec la fel ca la Popper. Însă, dacă intrăm în substanţa teoriei sale, vom vedea că se petrec mult diferit. Mecanismul variaţiei şi selecţiei pe care el îl pune la baza dezvoltării ştiinţei se dovedeşte a fi un proces mult mai complex decât îl prezintă Popper. De aceea, transformările pe care ştiinţa le înregistrează în decursul evoluţiei sale istorice se explică diferit. Revoluţiile ştiinţifice nu mai au aspectul raţional tare din scenariul lui Popper. Aceasta pentru că structura care evoluează are o constituţie şi funcţionalitate mult diferite de teoriile ştiinţifice ale lui Popper. Evoluţia ştiinţei este analizată nu în contextul purificat al „logicii descoperirii", la nivelul „lumii a treia" obiective, ci în contextul real al producerii ştiinţei, în condiţiile „ecologice" efective ale ştiinţei, adică în relaţia ei cu oamenii de ştiinţă care o practică şi o produc.

Structurile conceptuale (teoriile) nu sunt privite ca produse „obiective" ale cercetării, formulate logico-lingvistic sub forma unor ansam-

---

[25] Este o orientare epistemologică asemănătoare celei a lui Einstein, care susţinea că evoluţia fizicii are loc în direcţia elaborării unor teorii tot mai generale şi mai abstracte, cu o putere de cuprindere şi de unificare tot mai mare. O dată cu câştigul în obiectivitate şi forţă explicativă, se câştigă în simplitatea conceptelor şi legilor de bază (Cf. M. Flonta, *Progresul în cunoaşterea ştiinţifică; sensul şi criteriile progresului în ştiinţa teoretică*, în Şt. Georgescu M. Flonta, I. Pârvu (coord.), *Teoria cunoaşterii ştiinţifice*, p. 376). Iată o descriere sintetică a acestei orientări: „Progresul teoretic este conceput de Popper ca o suită de negaţii dialectice: noua teorie neagă şi depăşeşte teoria pe care o înlocuieşte, dar în acelaşi timp o justifică şi o înglobează ca pe o primă aproximaţie. În linii generale, revoluţiile teoretice care au avut loc în istoria fizicii reprezintă momente ale unei evoluţii progresive, ascendente spre o cunoaştere tot mai obiectivă a lumii" [25:377].

Scanned with OKEN Scanner

bluri de enunţuri, asupra cărora cercetătorii aplică metoda testării prin analiză logică şi experiment. Nu aceasta este baza cercetării şi nu testarea teoriilor este miezul cercetării ştiinţifice. Structurile teoretice fundamentale sunt privite într-o altă relaţie (mult mai complexă) cu oamenii de ştiinţă. Departe de a fi obiect de testare, realizările teoretice majore au funcţionat în istoria ştiinţei ca modele (*paradigme*) pentru grupuri de specialişti, mai precis le-au furnizat modele teoretice şi metodologia de cercetare. Ele cuprind atât informaţie teoretico-instrumentală (concepte, legi, teorii, aplicaţii, tipuri de instrumente), cât şi informaţie metaştiinţifică sau metodologică (standarde, criterii, norme, reguli), dată în mod implicit. De aici denumirea pe care le-o dă Kuhn, aceea de „paradigme". O paradigmă nu include şi nu oferă ca model doar o teorie despre lume, ci şi o „informaţie" (tacită) despre normele cercetării ştiinţifice, despre standardele de excelenţă ale cunoaşterii ştiinţifice. Pe scurt, o informaţie despre conceptul de ştiinţă. Ea arată oamenilor de ştiinţă grupaţi în jurul ei şi cum arată lumea, şi cum trebuie să arate ştiinţa. Comunitatea ştiinţifică va împărtăşi conceptele definite de paradigmă, îşi va pune un anumit tip de probleme, va căuta un anumit tip de soluţii şi va utiliza metode şi instrumente asemănătoare celor oferite de ea. În alt sens, oamenii grupaţi în jurul paradigmei împărtăşesc tacit cunoaşterea cuprinsă în ea, ontologia, modelele teoretice şi metodele. Paradigma este cadrul cercetării ştiinţifice. „Paradigmele, spune Kuhn, îi înzestrează pe oamenii de ştiinţă nu numai cu o hartă, dar şi cu unele direcţii esenţiale de alcătuire a acesteia. Asimilând o paradigmă, omul de ştiinţă asimilează de obicei, într-un amestec inextricabil, teorii, metode şi criterii laolaltă" [3: 182-183]. Paradigma este o „matrice disciplinară".

Fiind baza cercetării ştiinţifice, paradigma nu este, în cea mai mare parte a timpului, obiect de testare. Dimpotrivă, ea este considerată garanţia rezolvării eficiente de probleme – activitatea obişnuită a oamenilor de ştiinţă. Abia în faza de criză, când apar anomalii, paradigma devine obiect de analiză. Abia acum atenţia va fi îndreptată asupra ei, anomaliile fiind considerate contraexemple. *Selecţia* care se realizează în această fază de cercetare este, însă, un proces mult mai complex decât stereotipul metodologiilor clasice ale verificării sau falsificării, care depăşeşte cu mult limitele unei „logici" a evaluării comparative a teoriilor, a aplicării stereotipe a criteriilor clasice (analitice şi

Scanned with OKEN Scanner

experimentale), neutre, „obiective". Selecţia se face *în cadrul comunităţii ştiinţifice* (!) şi are o puternică înrâurire psiho-socială, fiind destul de mult colorată pragmatic. Kuhn o descrie mai mult ca un proces psiho-social, decât ca unul logico-experimental. De ce se petrec aşa lucrurile?

În primul rând, în faza alegerii, o nouă paradigmă nu poate fi analizată după criterii popperiene, clasice, nu poate fi testată analitic şi experimental, pentru că, în acea fază, ea nu se prezintă ca un produs finit (care ar putea fi formulat ca un sistem de enunţuri), ci este mai mult o schiţă, un embrion care trebuie dezvoltat (asta face cercetarea normală) pentru a i se „testa" virtuţile[26]. Ea mai mult promite decât dovedeşte. De aceea, alegerea unei noi paradigme este o decizie bazată mai mult pe încrederea că va reuşi să facă faţă numeroaselor probleme cu care e confruntată, decât pe certitudini, ştiind doar că vechea paradigmă a eşuat în faţa câtorva. Dacă ar fi analizată de la început strict după criteriile clasice, nici o paradigmă nouă nu ar fi vreodată admisă, nici o schimbare în ştiinţă nu s-ar putea petrece.

În al doilea rând, două paradigme concurente sunt incomensurabile, atât la nivel ontologic, cât şi metodologic[27]. Altfel spus, două paradigme

---

[26] „Noua ordine creată de o teorie revoluţionară în ştiinţele naturii este întotdeauna în mare măsură o ordine *potenţială*. Este nevoie de multă muncă şi îndemânare şi uneori şi de geniu pentru a o face să devină *actuală*. Şi trebuie să devină actuală, deoarece numai prin procesul de actualizare pot fi descoperite ocazii pentru noi reformulări teoretice" (Th.S. Kuhn, *Tensiunea esenţială*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1981, p.231).

[27] „Paradigme succesive ne spun lucruri diferite despre populaţia universului şi despre comportarea acestei populaţii. Ele diferă, deci, în privinţa unor probleme ca existenţa particulelor subatomice, materialitatea lumii şi conservarea căldurii sau energiei... Dar paradigmele diferă mai mult decât în substanţa lor, întrucât nu sunt îndreptate numai spre natură, ci şi, înapoi, spre ştiinţa care le-a generat. Ele constituie sursa metodelor, câmpului de probleme şi standardelor de rezolvare, acceptate, în orice perioadă, de orice comunitate ştiinţifică matură. În consecinţă, acceptarea unei noi paradigme necesită adeseori o redefinire a ştiinţei respective. Unele din vechile probleme pot fi transferate unei alte ştiinţe sau declarate cu totul „neştiinţifice". O dată cu noua paradigmă, alte probleme, odinioară inexistente sau lipsite de importanţă, devin înseşi modelele reuşitei ştiinţifice semnificative. Iar pe măsură ce se schimbă problemele, se schimbă adesea şi criteriile care disting o soluţie ştiinţifică reală de o simplă speculaţie metafizică, de un joc de cuvinte sau de un exerciţiu matematic. Tradiţia de ştiinţă normală care apare dintr-o revoluţie ştiinţifică este nu numai incompatibilă dar, uneori, realmente incomensurabilă cu ceea ce fusese înainte [3:175].

Scanned with OKEN Scanner

diferite oferă grupului ştiinţific concepţii despre lume diferite şi concepţii despre ştiinţă şi raţionalitate ştiinţifică diferite. În consecinţă, cei care fac alegerea nu pot aduce cele două paradigme la un numitor comun, la o bază neutră de comparaţie, logică şi factuală, nu dispun de criterii de evaluare neutre, obiective.

Paradigmele nu pot fi evaluate şi comparate punct cu punct. Criteriile de evaluare şi selecţie sunt dependente de o paradigmă sau alta, sunt înrâurite de modelele de ştiinţificitate oferite de paradigmele cu care lucrează oamenii şi, în al doilea rând, de interpretări şi preferinţe personale, subiective ale celor implicaţi în alegere. Ele nu se pot constitui într-o supraparadigmă neutră în raport cu concurenţii şi oamenii. Nu există, pentru cei implicaţi în procesul selecţiei, o metodologie popperiană anistorică, apriorică, obiectivă, care să rezolve, printr-o aplicare algoritmică, conflictul şi să ofere o rezoluţie sigură şi rapidă. Pentru că raţiunea ştiinţifică a cercetătorilor este „normată" în mod tacit de către paradigmele cu care lucrează (care le oferă standardele şi criteriile de ştiinţificitate), în faza de schimbare teoretică apare o ruptură de comunicaţie la nivelul comunităţii ştiinţifice, un dezacord pregnant în problema alegerii. Criteriile de ştiinţificitate din interiorul cercetării normale nu pot funcţiona ca şi criterii de alegere în faza extraordinară pentru alegerea între paradigme în competiţie [27:329]. Tranziţia de la o paradigmă la alta este şi o tranziţie metodologică. Alegerea paradigmei este şi alegerea unor noi standarde de ştiinţificitate. Iar această alegere pare să nu aibă o bază obiectivă de selecţie. „Trecerea de la o paradigmă la alta nu poate fi făcută pas cu pas, constrânsă de logică şi o experienţă neutră", afirmă Kuhn [3:225]. Ea este asemănătoare mai mult cu schimbarea *gestalt*-ului percepţiei vizuale sau cu experienţa conversiunii religioase, decât cu o decizie raţională. O experienţă neutră nu există, pentru că atât mediul înconjurător, cât şi aparatul perceptual sunt reconfigurate cu fiecare schimbare de paradigmă. Schimbarea de paradigmă nu este o schimbare de interpretare a datelor, a unor date individualizate şi stabile [3:193-194]. Interpretare de date are loc numai în interiorul unei paradigme (în ştiinţa normală) nu şi în trecerea de la o paradigmă la alta. Aici are loc o schimbare de *gestalt*, datele fiind văzute deodată altfel. Nu există un set de date care să fie privite când într-un fel, când în altul, ci doar o schimbare a unor date cu altele. Nu există o experienţă senzorială fixă şi neutră. Experienţa se modifică o

Scanned with OKEN Scanner

dată cu paradigmele. De aceea, criteriul confruntării cu faptele ca bază de comparaţie a teoriilor succesive este inoperant şi denaturează imaginea asupra dezvoltării ştiinţei. Vom trece în subsol[28] fragmentele în care Kuhn argumentează această idee.

În al treilea rând, alegerea între paradigme are o puternică dimensiune psiho-socială. Este un proces mai mult psiho-social decât logic-

---

[28] „Multe din problemele ştiinţei contemporane nu au apărut decât în urma celei mai recente revoluţii ştiinţifice. Foarte puţine dintre ele pot fi regăsite la începuturile istorice ale ştiinţei în care apar acum. Generaţiile anterioare au cercetat propriile lor probleme cu propriile lor instrumente şi propriile canoane pentru rezolvare. Şi nu numai problemele s-au schimbat; s-a transformat, mai degrabă, întreaga reţea de fapte şi teorie pe care paradigma manualului o aplică naturii. Este, de pildă, constanţa compoziţiei chimice un simplu fapt de experienţă pe care chimiştii l-ar fi putut descoperi experimental în oricare din lumile în care practicau? Sau este, mai degrabă, un element – şi încă unul incontestabil – dintr-o nouă structură de fapte şi teorie pe care Dalton a aplicat-o experienţei chimice anterioare, ca întreg, modificând-o în acest proces? Sau, în acelaşi sens, este acceleraţia constantă produsă de o forţă constantă un simplu fapt pe care l-au căutat dintotdeauna cercetătorii dinamicii sau este, mai degrabă, răspunsul la o întrebare care s-a pus prima oară numai în teoria newtoniană şi la care această teorie putea răspunde pe baza informaţiei existente înainte de punerea întrebării? Aceste întrebări sunt puse aici în legătură cu ceea ce apare în manuale ca prezentare a faptelor fragmentar descoperite. Dar ele au, evident, implicaţii şi cu privire la ceea ce manualele prezintă ca teorii. Aceste teorii, firește, «se potrivesc faptelor», dar numai transformând o informaţie prealabil accesibilă în fapte care, potrivit paradigmei precedente, nu existau câtuşi de puţin. Or, aceasta însemnă că nici teoriile nu se dezvoltă fragmentar pentru a se potrivi faptelor existente dintotdeauna. Mai curând, ele apar împreună cu faptele printr-o reformulare revoluţionară a tradiţiei ştiinţifice precedente, o tradiţie în care relaţia mediată-de-cunoaştere dintre omul de ştiinţă şi natură nu era deloc aceeaşi“ [3:215-216]. „Pentru istoric, cel puţin, ideea că verificarea stabileşte acordul faptelor cu teoria nu prea are sens. (...) Are foarte mult sens să ne întrebăm care din două teorii reale şi rivale se potriveşte *mai bine* faptelor. (...) Dar această formulare face sarcina de a alege între paradigme mai uşoară şi mai familiară decât este în realitate. Dacă nu ar exista decât un grup de probleme ştiinţifice, doar o lume în care să operezi cu ele şi numai un grup de criterii pentru rezolvarea lor, atunci competiţia paradigmelor ar putea fi decisă mai mult sau mai puţin rutinier, printr-o metodă ca înregistrarea numărului de probleme soluţionate de fiecare în parte. În realitate, însă, aceste condiţii nu sunt niciodată pe deplin satisfăcute. Partizanii paradigmelor rivale vorbesc întotdeauna despre lucruri diferite – cel puţin într-o oarecare măsură. Nici una din părţi nu va admite toate presupoziţiile nonempirice de care cealaltă are nevoie pentru a-şi susţine punctul de vedere.(...) Deşi fiecare poate spera să o convertească pe cealaltă la modul său de a concepe ştiinţa şi problemele ei, nici una nu poate spera să-şi dovedească dreptatea. Competiţia dintre paradigme nu este genul de luptă care poate fi câştigată cu argumente“ [3:221-222].

Scanned with OKEN Scanner

obiectiv. Criza nu e doar a teoriei, ci este, poate în primul rând, criza comunității științifice, care nu mai are o bază pentru cercetare, care își vede rezultatele cercetării amenințate. De aceea, și având în vedere și cele două motive anterioare, *asentimentul comunității științifice* pare să conteze cel mai mult în faza alegerii paradigmei. Iar el se obține mai mult prin tehnici de argumentare persuasivă la nivelul grupurilor de specialiști, decât prin argumente de ordin logic și experimental, spune Kuhn [3:165-166]. Iată ce argumente se folosesc de obicei de către inițiatorii noii paradigme pentru câștigarea adeziunii membrilor comunității științifice: a) noua paradigmă poate rezolva problemele care au dus vechea paradigmă la criză; b) predicția unor fenomene care erau cu totul neașteptate în vechea paradigmă; c) argumente care apelează la simțul individual pentru adecvat și estetic: „mai ordonată", „mai potrivită", „mai simplă" [3:228-231]. Schimbarea de paradigmă nu se petrece imediat. O vreme paradigmele concurente conviețuiesc într-o tensiune surdă. Tranziția se realizează pe măsură ce are loc convertirea membrilor comunității, iar aici deciziile se iau individual. Oamenii reacționează diferit la argumentele de mai sus; își formează judecăți de valoare antrenând criterii și considerente diferite, interpretând diferit criteriile și valorile de științificitate pe care știința le presupune. Pentru unii, considerațiile estetice și personale sunt decisive. Desigur, spune Kuhn, asta nu înseamnă că noile paradigme învinge printr-o „estetică mistică". Însă, la început, când capacitatea de rezolvare a problemelor este cel puțin îndoielnică, baza încrederii primilor suporteri este de obicei formată din astfel de considerații mai puțin „obiective" [3:231]. Acești oameni vor exploata posibilitățile noii structuri, îmbogățind astfel baza de argumentare în favoarea ei. Dacă alegerea s-ar face de la început exclusiv în funcție de capacitatea de rezolvarea problemelor, știința ar cunoaște puține revoluții, afirmă Kuhn [3:233]. Abia prin exploatarea ei de către primii aderenți, argumentele care vizează virtuțile paradigmei în rezolvarea problemelor devin o bază efectivă de alegere pentru cei care realizează conversiunea [3:234]. Cei mai mulți vor realiza trecerea la noua paradigmă după ce vor fi convinși de capacitatea ei practică. În cele din urmă, capacitatea de rezolvare a problemelor este criteriul ce decide selecția: „În primul rând, noul candidat trebuie să pară că rezolvă unele probleme proeminente și general recunoscute că nu pot fi abordate altfel. În al doilea rând, noua paradigmă trebuie să garanteze

Scanned with OKEN Scanner

păstrarea unei părţi relativ mari a capacităţii concrete de rezolvare a problemelor pe care predecesoarele ei au încorporat-o ştiinţei" [3:245].

Procesul de tranziţie se încheie prin victoria noii paradigme, conversiunea majorităţii comunităţii ştiinţifice, stingerea conflictului între concurenţi şi abandonarea paradigmei vechi. Este un *proces necumulativ* dar şi *neraţional* (în sensul metodologiilor clasice). Însă este un proces mai natural, care se petrece în timp şi în condiţiile „ecologice" ale unui context problematic istoric particular. Pentru a-l declara „raţional" ar trebui să regândim, aşa cum ne invită Kuhn, raţionalitatea ştiinţifică drept o raţionalitate instituită prin deciziile luate la nivelul comunităţii ştiinţifice de către cercetătorii individuali antrenaţi sincer în cercetare, iar nu prin reguli şi criterii metodologice exterioare şi anistorice.

Dacă selecţia se face în felul acesta, ce înseamnă atunci că deznodământul revoluţiilor este selectarea „celui mai apt mod de a face ştiinţă"? Ce înseamnă „mai apt" şi câtă justificare avem să considerăm noile paradigme „mai apte" decât predecesoarele lor, superioare acestora? În ciuda lipsei unei metodologii clasice de selecţie, în ciuda caracterului oarecum neraţional, „neobiectiv" al alegerii paradigmei, Thomas Kuhn susţine că ştiinţa înregistrează progres cu fiecare tranziţie revoluţionară, că există progres prin revoluţii: „Schimbarea paradigmelor produce inevitabil un instrument mai perfecţionat, în toate sensurile, decât cele cunoscute până atunci" [3:249]. Cum poate justifica el progresul ştiinţei, în condiţiile lipsei unei metodologii raţionale sau „obiective' de selecţie, în condiţiile în care susţine teza incomensurabilităţii paradigmelor?

Singurul criteriu de progres pe care îl acceptă este capacitatea de a rezolva probleme (*puzzles*). Este condiţia de conservativitate a progresului din scenariul kuhnian al dezvoltării ştiinţei. Noile paradigme, deşi incomensurabile cu cele anterioare, trebuie să conserve o mare parte a capacităţii acestora de rezolvare concretă de probleme. Însă cum poate fi justificată creşterea capacităţii de rezolvare a problemelor? Dacă alegerea este între teorii incomensurabile şi se face după cum descrie Kuhn, este greu de explicat cum anume duce selecţia la teorii mai bune, cu o capacitate mai mare de rezolvare de probleme. Condiţia aceasta de conservativitate şi progresul sunt greu de susţinut prin teoria lui Kuhn. Să ne amintim că el consideră că nu există un set de probleme neutru şi invariabil în funcţie de care să poată fi testată comparativ capacitatea de

Scanned with OKEN Scanner

rezolvare de probleme a două paradigme rivale şi nici criterii unice, invariabile[3:223]. Schimbarea paradigmei înseamnă o redefinire a problematicii ştiinţifice. Două paradigme succesive rivale par să aibă în comun doar o arie restrânsă de probleme, în care se includ acele probleme în faţa cărora s-a poticnit vechea paradigmă (anomaliile). Însă, dacă menţinem tare teza incomensurabilităţii, putem spune că ele nu au nici o problemă comună, atâta vreme cât problemele (ca şi faptele) se definesc tocmai în relaţie cu o paradigmă, prin intermediul cadrului ei conceptual. Chiar anomaliile, care în scenariul metodologic al lui Popper ar funcţiona ca test crucial, sunt de fapt redefinite, reconstruite, devenind în noua paradigmă probleme noi, normale, solubile. Dacă paradigmele incomensurabile cartografiază diferit mediul, atunci problemele lor sunt diferite. Ele pun şi rezolvă probleme diferite în moduri diferite.

Deci, cum se poate justifica progresul ştiinţei? De ce schimbarea paradigmelor produce *inevitabil* un instrument mai perfecţionat? Dacă nu există o „ metodă ştiinţifică" care să dea seama de creşterea ştiinţei, ce răspuns poate da Kuhn acestei întrebări? El recunoaşte că întrebarea aceasta rămâne la fel de deschisă ca la început, deşi a primit un răspuns în cartea sa [3:249]. Într-adevăr, din punct de vedere clasic, ea rămâne deschisă, explicaţiile sale nefiind satisfăcătoare. Însă, din punctul de vedere al teoriei sale, ea şi-a primit răspunsul: progresul ştiinţei ţine de deciziile comunităţilor ştiinţifice care participă la tranziţiile revoluţionare, fără ca aceasta să însemne că sunt iraţionale şi arbitrare. În capitolul al XII-lea din *Structura revoluţiilor ştiinţifice* [3:245], Kuhn încearcă să dizolve impresia că deciziile în perioadele revoluţionare ar fi arbitrare (expresie a „logicii" celui mai influent), printr-un scurt excurs asupra legitimităţii comunităţilor ştiinţifice. El insistă pe ideea că experienţa şi pregătirea comună asigură grupului ştiinţific autoritatea deciziei atât în perioada ştiinţei normale, cât şi în perioada ştiinţei extraordinare, că membrii grupului posedă astfel regulile jocului ştiinţific, baza pentru judecăţi neechivoce, pentru evaluări care, în cele din urmă, asigură progresul chiar şi prin revoluţii. Cu alte cuvinte, deşi nu o „metodă ştiinţifică" (un set de reguli explicite şi de criterii fixe) le ghidează comportamentul şi judecata, oamenii de ştiinţă ştiu ce fac şi fac bine ceea ce fac. Pregătirea lor, practicarea îndelungată a jocului ştiinţific, le asigură competenţa în selecţia teoretică, judecăţi de valoare care conduc la progres. Zece ani mai târziu, după critici şi dispute, Th. Kuhn va

Scanned with OKEN Scanner

încerca să iasă din această aporie teribilă a teoriei sale din *Structura revoluţiilor ştiinţifice*, dezvăluind (de fapt, reformulând) misterul alegerii interparadigmatice[29].

Argumentaţia lui Kuhn în favoarea progresului ştiinţific rămâne destul de neconvingătoare, atâta vreme cât selecţia se face între teorii incomensurabile. Mecanismul de evoluţie a ştiinţei pe care îl articulează Kuhn nu permite susţinerea ideii evoluţiei progresive. Kuhn însă nu a vrut să abandoneze ideea de progres. Singurul lucru pe care l-a făcut, sprijinindu-se şi pe modelul darwinist, a fost să regândească această idee. Să urmărim acest lucru. Despre ce fel de progres este vorba şi care

---

[29] Vezi Thomas Kuhn, *Obiectivitate, evaluare şi alegerea teoriei* (1973) şi *Logica descoperirii sau psihologia cercetării* (1974) în *Tensiunea esenţială*, pp. 360 şi urm., respectiv pp.329-333. El consideră că nu a negat nici o clipă existenţa unei baze de criterii larg recunoscută de către toţi cei implicaţi în jocul ştiinţei, o serie de caracteristici ale unei teorii ştiinţifice bune. Precizia, consistenţa internă şi externă, extensiunea, simplitatea şi fecunditatea sunt toate „criterii standard pentru evaluarea caracterului adecvat al unei teorii" (p. 362). Însă cei implicaţi în alegerea a două teorii rivale nu pot şi nu aplică niciodată în mod mecanic, algoritmic aceste criterii şi tocmai pe acest fapt a insistat în cartea din 1962. Aceasta pentru că, pe de o parte, aceste criterii ele însele sunt imprecise şi interpretabile iar, pe de alta parte, alegerea e făcută de oamenii de ştiinţă şi, deci, criteriile acestea sunt aplicate în mod individual. Or, oamenii interpretează diferit astfel de criterii în situaţii de criză şi au păreri diferite în legătură cu importanţa lor, în funcţie de adeziunea la vechile paradigme sau de interese şi preferinţe personale, de presupoziţiile care stau în spatele judecăţii lor. Motivaţii de ordin pragmatic profesional intervin destul de mult în judecăţile şi alegerile individuale ale oamenilor de ştiinţă. Valorile la care ei aderă într-o tradiţie de ştiinţă normală sunt foarte importante şi în alegerea interteoretică (p. 331). De aceea, în situaţii de criză, aceste criterii funcţionează ca valori şi nu ca reguli. Cu alte cuvinte, criteriile obiective sunt interpretate subiectiv. Din *media statistică* a judecăţilor pe care oamenii de ştiinţă le fac individual asupra paradigmelor se naşte decizia grupului ştiinţific: „Simplitatea, precizia şi concordanţa cu teoriile folosite în alte specialităţi sunt toate valori semnificative pentru oamenii de ştiinţă, dar nu toate dictează aceeaşi alegere şi nu vor fi aplicate în acelaşi fel. Aceasta fiind situaţia, este important ca unanimitatea grupului să fie o valoare supremă, care să facă grupul să minimalizeze ocaziile de conflict şi să se reunească rapid în jurul unui singur set de reguli de rezolvare a problemelor chiar cu preţul subdivizării specialităţii sau al excluderii unui fost membru productiv" (p. 332). Astfel încât, explicaţia progresului ştiinţific, spune Kuhn nu poate fi, în cele din urmă, decât psihologică sau sociologică. Va fi „descrierea unui sistem de valori, o ideologie, împreună cu o analiză a instituţiilor prin care acest sistem este transmis şi impus. Ştiind ce anume apreciază oamenii de ştiinţă ca valoare, putem spera să înţelegem ce probleme vor aborda şi ce alegeri vor face în condiţiile speciale de conflict" (p. 331).

Scanned with OKEN Scanner

este sensul evoluției științei? Răspunsul lui Th. Kuhn este comprimat în fraza următoare din *Postscriptum*: „Teoriile științifice ulterioare sunt mai bune decât cele anterioare în a rezolva *puzzles* în mediile adesea cu totul diferite la care sunt aplicate" [3:286]. În continuare comentează: „Comparată cu noțiunea de progres foarte răspândită în rândul filosofilor științei ca și al publicului larg, această poziție este lipsită de un element esențial. O teorie științifică este considerată de obicei mai bună decât predecesoarele ei nu numai în sensul că este un instrument mai bun pentru descoperirea și rezolvarea *puzzles*-urilor, dar și pentru că este întrucâtva o reprezentare mai bună a naturii. Auzim deseori că teoriile succesive se apropie tot mai mult sau aproximează din ce în ce mai bine adevărul. Se pare că asemenea teze nu se referă la soluțiile *puzzles*-urilor și la predicțiile concrete derivate dintr-o teorie, ci mai degrabă la ontologie, adică la corespondența dintre entitățile cu care teoria populează natura și ceea ce există «realmente acolo», în natură" [3:286-287]. Kuhn respinge acest sens realist al progresului în știință. Ontologia este definită în interiorul unei paradigme și la fel și adevărul enunțurilor. Ideea de progres spre adevăruri tot mai profunde despre lume nu poate fi susținută aici. Singurul sens în care se poate vorbi de progres este sensul *instrumentalist*. Măsura progresului științific este numărul și precizia problemelor rezolvate. Și Popper măsura progresul cunoașterii comparând problemele. Însă, la el, problemele erau pretexte pentru explicații mai profunde, pentru apropierea de adevăr. La Kuhn, problemele vizează acordul teoriei cu natura, cu fenomenele, fără a infera de aici acordul teoriei cu realitatea care cauzează fenomenele. Paradigmele (teoriile) sunt instrumente conceptuale pentru rezolvarea de probleme de ordin empiric, iar nu structuri verosimile. A fi mai bine adaptat, mai apt înseamnă a fi un instrument mai eficient în rezolvarea de *puzzles*-uri teoretice și experimentale, a spori acordul cu fenomenele, cu natura, iar nu a fi mai în concordanță cu realitatea. Pentru Popper, acordul cu faptele era un criteriu fundamental al conformității cu realitatea obiectivă, al apropierii de adevăr, de structură reală a lumii. Pentru Kuhn, această idee nu se poate susține.

Gândind în felul acesta, Kuhn susține un adevărat darwinism în privința sensului evoluției științei. De altfel, aici speculează cel mai mult analogia cu teoria lui Darwin. Respinge ideea sensului teleologic al științei, exact la fel cum Darwin abolise ideea teleologică de evoluție

Scanned with OKEN Scanner

a lumii biologice. Ştiinţa nu evoluează *spre* un scop prestabilit, ceea ce vrem să cunoaştem (cum ar fi adevărul obiectiv), ci evoluează *de la* (dinspre) ceea ce ştim, exact la fel cum evoluţia speciilor are o origine, dar nu şi un scop[30]. Deşi progresează, ştiinţa, la fel ca şi lumea biologică, o face fără să fie ghidată de un scop. Selecţia naturală, operând într-un mediu dat şi asupra organismelor reale aflate acolo, conduce la apariţia treptată dar continuă a unor organisme mai elaborate, mai articulate şi mult mai specializate, fără ca acest proces să aibă un scop [3: 248]. La fel se petrec lucrurile şi în ştiinţă: „Rezultatul net al unui şir de astfel de selecţii revoluţionare, separate de perioade de cercetare normală, este mulţimea de instrumente minunat adaptate pe care o numim cunoaştere ştiinţifică modernă. Etapele succesive ale acestui proces evolutiv sunt marcate de o creştere a articulării şi specializării. Iar întregul proces poate să fi apărut, aşa cum credem astăzi că s-a întâmplat cu evoluţia biologică, fără concursul unui scop prestabilit, al unui adevăr ştiinţific fixat o dată pentru totdeauna, în raport cu care fiecare etapă în dezvoltarea cunoaşterii ştiinţifice este o copie mai bună" [3:249].

Deşi se înregistrează progres, progresul prin revoluţii nu este nici cumulativ şi nici liniar. Câştigurile în perfecţionare sunt de cele mai multe ori însoţite de pierderi în amploare, în generalitate. Noile paradigme sunt mai bune prin capacitatea lor de a recupera o parte însemnată a performanţelor vechii paradigme şi pentru că rezolvă probleme noi, dintre care unele nu au putut fi rezolvate în cadrele vechi, iar altele nici nu au putut fi văzute şi formulate în aceste cadre. Însă ele pierd inevitabil o parte din posibilităţile de formulare şi rezolvare de probleme pe care le deţineau predecesoarele lor. De regulă, spune Th. Kuhn, revoluţia restrânge domeniile de cercetare, sporeşte specializarea, iar

---

[30] „Procesul de dezvoltare descris în acest eseu a fost un proces de evoluţie *de la* începuturi rudimentare, un proces ale cărui stadii succesive sunt caracterizate printr-o înţelegere tot mai detaliată şi adâncă a naturii. Dar nimic din ceea ce a fost sau va fi spus aici nu îl defineşte ca un proces de evoluţie *spre* ceva. (...) Suntem profund obişnuiţi să concepem ştiinţa ca fiind întreprinderea care se apropie permanent de scopuri prestabilite de natură. Dar este oare nevoie de vreun asemenea scop? Nu putem oare explica existenţa şi succesul ştiinţei deopotrivă în termenii evoluţiei stării de cunoaştere a comunităţii în orice moment dat? Ne ajută realmente să ne închipuim că există vreo explicaţie deplină, obiectivă, adevărată a naturii şi că măsura adecvată a reuşitei ştiinţifice este gradul în care ea se apropie de acest scop final?" [3:231].

Scanned with OKEN Scanner

aceasta duce la proliferarea specialităţilor ştiinţifice [3:246]. „Succesiunea tradiţiilor de cercetare normală, notează Mircea Flonta, succesiune ce poate fi comparată cu creşterea prin ramificare a unei plante, evidenţiază o evoluţie în direcţia unei delimitări tot mai precise a domeniului cercetării, a restrângerii intereselor de cunoaştere, precum şi a specializării instrumentelor cercetării. Evoluţia spre specializare creează mijloace de cunoaştere tot mai puternice, tot aşa cum evoluţia biologică creează specii care posedă mijloace tot mai complexe şi mai specializate de adaptare la solicitările mediului“ [3:49-50].

6. *Pattern*-ul explicativ evoluţionist şi dinamica disciplinelor ştiinţifice

În această ultimă secţiune vom urmări cum gândeşte Stephen Toulmin un model evoluţionist al dezvoltării ştiinţei. Entităţile epistemice asupra cărora aplică el analiza de tip evoluţionist sunt *disciplinele ştiinţifice. Disciplina ştiinţifică* este unitatea de constanţă şi schimbare a ştiinţei în scenariul lui Toulmin, analog al speciei biologice din teoria lui Darwin. Prin acesta, el propune o nouă viziune asupra structurii ştiinţei şi asupra modului cum ea evoluează în timp. În viziunea clasică, ştiinţa este constituită din teorii ştiinţifice, schimbările producându-se prin înlocuirea teoriilor. Evoluţia ştiinţei este o succesiune de teorii. Toulmin schimbă complet această imagine. Conţinutul intelectual al unei ştiinţe nu ia niciodată forma sistematică a unei teorii ştiinţifice. De aceea, nivelul sau sistemul de referinţă la care analizează el evoluţia ştiinţei este „disciplina ştiinţifică“, o entitate epistemică globală şi istorică, cu o configuraţie şi evoluţie care poate fi modelată prin analogie cu evoluţia unei specii biologice. Considerată într-o anumită etapă istorică, o disciplină ştiinţifică nu prezintă la nivelul conţinutului ei o unitate logică, o sistemicitate de forma unei teorii ştiinţifice fundamentale. Acest conţinut este caracterizat de Toulmin, în totală opoziţie cu tradiţia filosofiei ştiinţei, drept o „populaţie de concepte“, analogul unei populaţii de indivizi din biologie. Această populaţie conceptuală nu are niciodată o organizare sistematică sintactică de genul unui sistem axiomatic. Alături de concepte, o disciplină cuprinde proceduri explicative sau teorii (definite diferit faţă de definiţia clasică). Or, spune Toulmin, „în loc de a fi introduse dintr-o dată, în totalitatea lor, ca un singur sistem logic, cu un unic obiectiv ştiinţific, diferite concepte şi

Scanned with OKEN Scanner

teorii sunt introduse într-o știință în mod independent, la timpuri diferite și pentru scopuri diferite"[31]. Ele au origini diferite și „vieți" diferite, istorii separate.

El reduce la patru teze *pattern-ul explicativ general* evoluționist, în termeni aplicabili la evoluția conceptuală [12: 272-273] Ele spun totul despre modul cum gândește Toulmin dezvoltarea evoluționistă a științei: (i) În cadrul oricărei culturi și epoci particulare, întreprinderea științifică se organizează în „discipline", fiecare caracterizate prin concepte, metode și obiective fundamentale specifice. De-a lungul unei perioade mai mari, conținutul intelectual, metodele și obiectivele se pot modifica destul de drastic. Totuși, fiecare disciplină se caracterizează prin continuitate. Abordarea evoluționistă va trebui să explice atât modificările istorice profunde cât și coerența și continuitatea unei discipline; (ii) Continuitatea și schimbarea implică un proces dual de inovare intelectuală și selecție critică, proces a cărui balanță poate explica fie stabilitatea continuă a unei discipline, fie rapida ei transformare în ceva cu totul nou; (iii) Acest proces dual presupune însă un cadru exterior, anumite „condiții ecologice" în care variația și selecția să poate duce la o schimbare conceptuală efectivă, un „forum al competenței"; (iv) Analiza evoluționistă implică o mulțime de concepte interdependente prin care se definește „ecologia intelectuală" a unei situații istorice speciale, se exprimă cerințele interne ale acesteia.

Atent la datele istoriei științei, Toulmin susține că dezvoltarea științei nu se prezintă nici cumulativ, repetitiv, însă nu probează nici rupturi totale de forma revoluțiilor științifice ale lui Kuhn[32]. Există o îmbinare

---

[31] Stephen Toulmin, *Human Understanding*, Princeton, 1972, p. 130, apud I. Pârvu, *Teoria științifică*, p.120.

[32] Dacă o privim ca dezvoltându-se după modelul variației și selecției, „o anumită disciplină științifică (...) nu trebuie identificată cu conținutul unui manual existent la un moment dat, ci trebuie considerată ca un obiect aflat în dezvoltare, păstrându-și o identitate continuă de-a lungul timpului.(...) O asemenea tradiție va manifesta atât elemente de continuitate cât și de variabilitate. Pe ce bază considerăm fizica atomică a anului 1960 ca parte a „aceluiași" domeniu cu fizica atomică a anului 1900, 1920...sau 1950? În cincizeci de ani conținutul factual al unui domeniu se poate transforma astfel încât să nu mai poată fi recunoscut; și totuși, rămâne o anumită continuitate autentică, atât intelectuală cât și instituțională. Aceasta reflectă atât relația maestru-elev, prin care tradiția este transmisă mai departe, cât și succesiunea genealogică a problemelor intelectuale în jurul cărora s-a concentrat munca oamenilor de știință. Prin trecerea de la

Scanned with OKEN Scanner

între continuitate şi schimbare sau variabilitate în dezvoltarea ştiinţei şi asta vrea el să explice, iar modelul evoluţionist îi serveşte acest scop. Analizează factorii care intervin în mecanismele de variaţie şi selecţie şi procesele de transmitere (ereditatea) a ideilor de la o etapă la alta, de la o generaţie la alta.

În privinţa factorilor, abordarea evoluţionistă a lui Toulmin face o sinteză între abordarea „internalistă" şi cea „externalistă" asupra dezvoltării ştiinţei [4:353]. *Inovaţia intelectuală* este un proces complex, determinat de factori intelectuali „interni" (existenţa unor noi instrumente, a unei noi tehnici matematice, importarea unor idei generale dintr-o altă ştiinţă mai fundamentală etc.) şi „externi", socio-profesionali (aspectele economice, politice şi instituţionale ale unei situaţii a cercetării). Cât priveşte *selecţia*, aici factorii externi îşi pierd relevanţa, singurii care decid fiind cei interni [4:352]. „Aici singura întrebare care rămâne este următoarea: «Noile forme satisfac exigenţele specifice situaţiei mai bine decât predecesoarele lor?» Iar aceste exigenţe au de-a face în primul rând cu probleme mai stricte de care depinde supravieţuirea în cadrul competiţiei" [4:362]. „Întrebarea decisivă pentru orice filosofie sau logică a ştiinţei este...următoarea: Pe ce criterii se bazează fiecare generaţie nouă de oameni de ştiinţă pentru a decide ce aspecte ale teoriilor precursorilor lor să le preia în propriile lor concepţii asupra naturii şi ce aspecte să fie abandonate în favoarea variantelor şi variaţiilor curente?" [4:367] Altfel spus, pe ce criterii se bazează selecţia?

Toulmin va respinge relativismul extrem şi iraţionalismul modelului lui Kuhn, apropiindu-se mai mult de modelul raţionalist al lui Popper [4:367]. Însă se delimitează de normativismul şi anistorismul său metodologic, *regândind istoric metodologia dezvoltării ştiinţei şi propunând o înţelegere istorică a raţionalităţii ştiinţifice*. Pentru aceasta, va încerca să ofere o explicaţie raţională atât pentru diacronia conţinutului ştiinţei, cât şi pentru cea a metodologiei, adică a standardelor şi criteriilor ştiinţifice. Să urmărim acest lucru.

O disciplină ştiinţifică se defineşte în primul rând prin conţinutul său intelectual, „populaţia de concepte". Această populaţie istorică este în

---

o secţiune istorică la cea următoare ideile transmise nu prezintă în fapt în nici un loc o ruptură completă – reprezentarea unei „revoluţii ştiinţifice" absolute implică o simplificare grosolană –, nici nu reprezintă o repetiţie completă" [4:361-362].

Scanned with OKEN Scanner

permanentă evoluţie şi ea constituie informaţia genetică a „speciei" (disciplinei) ştiinţifice respective. Organizarea, unitatea şi continuitatea ei sunt asigurate de *genealogii de probleme*, care se exprimă prin succesiunile determinate de teorii, modele, concepte, instrumente experimentale, tehnici explicative etc. În al doilea rând (sau poate chiar în primul), ceea ce determină existenţa unei discipline, identitatea ei istorică, sunt obiectivele sau idealurile ştiinţifice, valorile împărtăşite de un grup de cercetători, care determină criteriile de evaluare aplicate în selecţia epistemică. Ele definesc metodologia disciplinei. Or, susţine Toulmin, metodologia evoluează şi ea, se modifică, chiar dacă nu în acelaşi ritm ca şi conţinutul. Este şi ea variabilă istoric. Astfel încât va trebui să explicăm cum anume se dezvoltă o disciplină ştiinţifică în istorie, în condiţiile schimbării a înseşi metodologiei ştiinţifice. Dezvoltarea unei discipline ştiinţifice este un produs al evoluţiei acestor două aspecte sau planuri.

O disciplină evoluează în primul rând la nivelul conţinutului ei conceptual. În fiecare stadiu se difuzează variante concurente şi se operează o selecţie, unele fiind anexate la conţinutul disciplinei, iar altele, ca şi părţi trecute din conţinut, fiind eliminate. Selecţia la acest nivel se bazează pe *obiectivele* urmărite, pe programul explicit faţă de care cercetătorii sunt angajaţi [4:358]. „Consensul strategic" asigură existenţa unor criterii fixe, „absolute" de evaluare. Stabilitatea relativă a consensului metodologic asigură o selecţie „raţională" a inovaţiilor.

Există, însă, o dinamică a disciplinei şi la nivelul mai profund, al metodologiei. Având caracter istoric şi local (disciplinar), idealurile, obiectivele şi valorile unei discipline se modifică şi ele, fapt ce implică modificarea istorică a criteriilor anterioare de selecţie. Pe scurt, criteriile de selecţie nu au o stabilitate absolută, nu sunt invariante istoric, ci sunt determinate de dinamica metodologică a disciplinei. Desigur, în comparaţie cu transformările de la nivelul conţinutului, stabilitatea acestui nivel este mult mai mare, fapt ce asigură, cum am văzut, selecţia raţională acolo. Însă, la intervale mari, apar schimbări metodologice, schimbări în criteriile de raţionalitate ştiinţifică, apar dezacorduri cu privire la strategiile raţionale cele mai adânci. Sunt acele perioade de criză din viaţa unei discipline, de schimbare paradigmatică. Acum se redefinesc cadrele metodologice sau strategiile intelectuale, se delimitează strategii alternative.

Scanned with OKEN Scanner

În această fază operează un alt tip de selecţie, pe alte baze. Kuhn susţinea că în astfel de situaţii se manifestă goluri de raţionalitate, în sensul clasic al termenului. Toulmin încearcă să depăşească acest relativism şi iraţionalism al schimbărilor fundamentale, arătând că există o parte raţională şi în acest tip de selecţie. Baza raţională a selecţiei o constituie în acest caz *datele istorice* ale disciplinei şi ale ştiinţei în genere [4:358]. Deciziile „strategice" se iau prin compararea strategiilor intelectuale alternative în lumina experienţei şi precedenţei istorice[33]. În această situaţie, întreaga istorie a experienţei oamenilor este „mobilizată" pentru a decide ce anume poate fi considerat o „redirecţionare legitimă" a unei discipline. În experienţa istorică a cunoaşterii va fi găsit acel „punct de vedere imparţial" pentru compararea transculturală şi pentru judecarea raţională a schimbărilor profunde ale disciplinei [12:276-277]. Prin această întemeiere istorică a raţionalităţii ştiinţifice Toulmin salvează continuitatea ştiinţei. Cu referire la acest lucru, Mircea Flonta notează: „Prefacerile cele mai profunde nu elimină orice element de continuitate în evoluţia unei discipline; problemele ei se schimbă mult, dar examinarea ei retrospectivă poate pune totuşi în evidenţă o *genealogie a problemelor*"[34].

În sfârşit, care este sensul evoluţiei ştiinţei la Tolumin? Toulmin răspunde la aceste întrebări într-un spirit darwinist, asemănător cu răspunsul lui Kuhn. Se eliberează de ideea de progres înţeles pe baze teleologice. Îşi califică teoria sa evoluţionistă ca „non-progresivistă", în sensul că nu admite existenţa unei direcţii unic determinate a schimbărilor evolutive, definită de o anumită formă-finală [12:272]. Evoluţia cunoaşterii ştiinţifice nu are loc spre un scop prestabilit, nu este orientată teleologic. Selecţia rezolvă doar o problemă de adaptare

---

[33] Pentru explicarea raţionalităţii selecţiei în aceste momente „strategice", Toulmin face o analogie cu situaţia unei „Curţi Supreme" pusă să decidă în probleme cu caracter constituţional. Ea nu poate aplica pur şi simplu unele proceduri existente. Mai degrabă, judecătorii „trebuie să facă un pas înapoi şi să reconsidere caracterul juridic general al principiilor legale acceptate şi al articolelor constituţionale, văzute într-o perspectivă istorică mai cuprinzătoare. Un asemenea «pas înapoi», care să permită o viziune mai generală, este necesar şi în cazul selecţiei raţionale din cadrul momentelor revoluţionare ale ştiinţei, când se produc transformări metodologice" [12:275].

[34] Mircea Flonta, *Dinamica cunoaşterii teoretice în reconstrucţiile contemporane ale istoriei ştiinţei*, în Şt. Georgescu, M. Flonta, I. Pârvu (coord.), *Teoria cunoaşterii ştiinţifice*, pp..383-384.

Scanned with OKEN Scanner

contextuală. Nu există standarde sau repere absolute, de forma „adevărului obiectiv" al lui Popper. Criteriul cel mai important de selecție este rezolvarea problemelor care apar în fiecare stadiu. Ideea de progres către un scop i se pare imposibil de susținut. Totuși, Toulmin admite un sens progresiv al evoluției cunoașterii științifice, atunci când afirmă că știința, în dezvoltarea ei, tinde să facă lumea în care trăim mai inteligibilă. Însă, este vorba de un sens *instrumentalist* al progresului științei, iar nu realist[35]. Testele de selecție care se produc pe parcursul evoluției conținutului unei discipline științifice nu vizează adevărul unor propoziții, ci relevanța empirică și aplicabilitatea conceptelor. Legile și principiile teoretice nu sunt evaluate în funcție de valoarea lor de adevăr, ci în funcție de aplicabilitate, ca instrumente de reprezentare care facilitează inferențe asupra fenomenelor empirice. De aceea, criterii clasice precum generalitatea, forța explicativă, testabilitatea, simplitatea, eleganța matematică etc. sunt regândite [12:274]. O evoluție a științei spre teorii tot mai verosimile este respinsă.

[35] Cf. Ilie Pârvu, *Teoria adevărului*, în Șt. Georgescu, M. Flonta, I. Pârvu (coord.), *op. cit.*, pp.397-398.

Scanned with OKEN Scanner

Scanned with OKEN Scanner

PARTEA A II-A

FILOSOFIA LOGICII
ŞI
ŞTIINŢA COMUNICĂRII

I

Problema interpretării în logică

– cum e posibilă o identificare prin diferenţă –

„Un text nu este un text decât dacă ascunde primei priviri, primului venit, legea compoziţiei sale şi regula jocului său".

(JACQUES DERRIDA)

Termenul *interpretare* circulă cvasiuniversal, atât în limbajul curent cât şi în construcţiile discursive ale ştiinţei. Sensurile par atât de diferite încât acela care s-ar încumeta să facă ordine şi-ar putea pune cu temei întrebarea dacă utilizările lui acoperă acelaşi concept sau dacă nu cumva suntem în faţa unor erori elementare de logică discursivă.

Spunem despre un jucător profesionist de fotbal că a „interpretat" cu exactitate partitura trasată de antrenorul său, despre un dirijor cunoscut că a oferit „interpretări" inedite unor capodopere ale muzicii universale, despre medievali că au „interpretat" logica aristotelică îndepărtându-se sensibil de spiritul textului întemeietorului logicii, despre un olimpic la matematică că a oferit o nouă „interpretare" unei soluţii la o celebră problemă, despre medicul care ne îngrijeşte că a „interpretat" corect simptomele pe care le-am descris şi a „ghicit" boala de care suferim, despre istoric că are meseria de a „interpreta" urmele trecutului şi aşa mai departe. Există vreo „contiguitate de sens" pe care o acoperă acest termen atunci când îl utilizăm în cazul sportivului, în cazul dirijorului, în cazul medicului sau în cazul istoricului? Răspunsul la această întrebare ar putea fi aproximat numai printr-o analiză atentă a termenului de *interpretare.*

Scanned with OKEN Scanner

1. Dimensiunea diacronică a interpretării

Ne interesează să determinăm o serie de aliniamente explicative asupra conceptului de interpretare, desprinse fie dintr-o exegeză asupra rolului enunțurilor în cunoașterea umană, fie chiar din încercarea de a face loc unei „științe a interpretării" în ansamblul domeniilor cognitive pe care gândirea umană le-a statuat sub acest nume ca rezultat al practicii cercetării. Accentele diferite din care este analizat conceptul de interpretare – ce vor fi reliefate pe parcursul investigației istorice la care consimțim – vor arăta, desigur, deplasările de înțelegere în privința acestui concept, teoretizat el însuși ca un fundament al înțelegerii!

1.1. *Conceptul de interpretare la Aristotel*

Pentru acela familiarizat cât de cât cu creația logico-filosofică a antichității grecești, primul impuls pe care-l resimte atunci când are a da seama de o investigație diacronică asupra conceptului de *interpretare* este de a face apel la opera aristotelică *Peri Hermeneias,* tradusă în latină de Boethius sub titlul *De interpretatione* și reținută în cultura românească sub numele *Despre interpretare.* Dezamăgirea va fi însă totală: deși această operă aristotelică se numește *Despre interpretare*, ea nu are nimic comun și nu tratează în nici un fel despre ceea ce spiritul modern înțelege prin *interpretare!*

Înainte de a trece la o analiză mai atentă a tratatului aristotelic pentru a vedea dacă nu cumva descoperim anumite subtilități ale gândului Stagiritului care să pună în evidență o continuitate de sens între concepția sa și înțelesul modern al termenului, am putea să ne întrebăm totuși de ce a dat Aristotel titlul *Despre interpretare* unei opere care, cel puțin în accepțiunea modernă a termenului, nu are nimic de-a face cu interpretarea? Dacă, într-adevăr, Stagiritul a dat acest titlu operei sale (au existat discuții chiar cu privire la paternitatea aristotelică a acestui tratat, la originea lor aflându-se însuși Andronicos din Rhodos, cel care a sistematizat și editat operele aristotelice de logică sub denumirea asumată și astăzi: *Organon*) sau dacă titlul aparține editorilor de mai târziu, înseamnă că un cu totul alt înțeles al conceptului de *interpretare* era asumat și utilizat în antichitatea greacă, sens pe care, se pare, modernii l-au părăsit în favoarea unuia constituit poate sub înrâurirea exegezei textului biblic, atât de influentă mai târziu.

Scanned with OKEN Scanner

Interogaţia aceasta, chiar dacă nerostită pe de-a-ntregul de mulţi, a fost asumată adesea tacit. În *Comentarii la tratatul Despre interpretare,* Ammonius arată clar ceea ce ar trebui să conţină expunerea sa: „care este intenţia tratatului *Despre interpretare;* ce rol are el faţă de celelalte scrieri ale operei logice aristotelice; dimpotrivă, care e motivul de a intitula scrierea „Despre interpretare"; că e vorba de o scriere autentică a lui Aristotel; şi, mai presus de toate, care e diviziunea în capitole a acestei lucrări"[1]. Cum constatăm cu uşurinţă, una dintre interogaţiile la care trebuie să se răspundă este şi aceea privind justificarea titlului de către conţinutul cărţii.

În *Introducerea* la traducerea românească a cărţii lui Aristotel, Mircea Florian subliniază aceeaşi inadvertenţă între titlu şi conţinut, ce răsare imediat pentru spiritul modern: „A doua lucrare din colecţia tradiţională a scrierilor care constituie *Organon*-ul aristotelic are titlul *Περι ερμηειαζ*, care nu este nici folosit, nici definit în cursul operei. Cum vom vedea, «hermeneia», ca şi «categoria» oglindeşte legătura intimă dintre gândire şi limbaj. Boethius a propus ca echivalent latin *De interpretatione,* titlu primit până astăzi, cu toată greutatea de a-l traduce într-o limbă modernă, dacă ţinem seama de conţinutul scrierii. Nu este vorba, în termenul de «interpretare», nici de arta de a interpreta un text, un document, ca în metodologia istoriei (hermeneutica), nici de explicaţie în genere, cum se întâlneşte în *Novum Organum* al lui Bacon, sub forma de *interpretatio naturae.* E vorba de simpla *propoziţie* sau *judecată*"[2].

Să urmărim, totuşi, tratatul *Despre interpretare* în câteva dintre articulaţiile sale, pentru a contura, fie şi numai parţial, înţelesul conceptului în discuţie la Aristotel. Pornim de la un mic fragment aristotelic: „Aşadar, sunetele articulate prin voce sunt simboluri ale stărilor sufleteşti, iar cuvintele scrise sunt simboluri ale cuvintelor vorbite. Şi apoi, cum nu toţi oamenii au aceeaşi scriere, tot aşa nu toţi oamenii au aceleaşi sunete ale vorbirii, pe când stările sufleteşti, pe care sunetele le simbolizează direct, sunt aceleaşi pentru toţi, după cum, la rândul lor,

---

[1] Ammonius; Stephanus, *Comentarii la tratatul Despre interpretare al lui Aristotel,* Editura Academiei, Bucureşti, 1971, p. 33.

[2] Mircea Florian, *Introducere* la *Despre interpretare*, în Aristotel, *Organon,* I, Editura Iri, Bucureşti, 1997, pp. 149-155 (citatul la p. 149).

Scanned with OKEN Scanner

sunt şi lucrurile ale căror imagini sunt reprezentările noastre"[3]. Câteva lucruri putem desprinde chiar din acest mic pasaj şi ele ne vor îndrepta spre înţelegerea aristotelică a termenului de *interpretare.*

Să observăm că, pentru Stagirit, sunetele pe care le articulăm prin voce pentru a ne face cunoscute nouă înşine sau celorlalţi stările sufleteşti îndeplinesc rolul de *simboluri*[4]. Aceasta ar însemna că ele *stau* pentru ceva (stările sufleteşti sau lucrurile pe care le reprezentăm ca imagini), ţin locul a ceva care nu poate fi adus direct (starea sufletească pe care o avem nu poate fi adusă direct la cunoştinţa celuilalt), fie că nu se vrea să fie adus direct la cunoştinţa celuilalt (atitudinea de mânie pe care o am pe colegul care m-a jignit într-o anumită situaţie ar putea fi adusă direct la cunoştinţa lui, dar nu vreau, pentru că, în acest fel, aş săvârşi o faptă imorală!).

Cum, în conformitate cu opţiunile fundamentale ale semioticii moderne şi contemporane, cuvintele, ca şi combinaţiile lor – oricât de ample ar fi acestea – sunt şi rămân toate simboluri[5], ele au această funcţie de a „reprezenta", dar *reprezentarea prin simboluri* este diferită faţă de alte reprezentări semnice (iconi, indici): ea se face în virtutea unei reguli de ordinul generalităţii, fiindcă „un simbol este o lege sau o regularitate a viitorului nedefinit" (Peirce). Simbolul este semn prin *convenţie* (şi Aristotel subliniază apăsat acest lucru atunci când vorbeşte despre „nume": „prin nume, înţelegem un sunet având un înţeles prin convenţie", probabil pentru a se detaşa de concepţia platoniciană din *Cratylos* privind „potrivirea naturală" dintre nume şi lucru) şi chiar etimologic

---

[3] Aristotel, *Despre interpretare,* 1, 16a, în Aristotel, *Organon,* I, Editura Iri, Bucureşti, 1997, p. 158.

[4] Comentând acest pasaj din *Despre interpretare,* Jacques Derrida notează: „...vocea, producătoare a *primelor simboluri*, are un raport de proximitate esenţială şi imediată cu sufletul. Producătoare a primului semnificant, ea nu este un simplu semnificant printre celelalte. Ea semnifică «starea sufletului» care, el însuşi, reflectă sau reproduce lucrurile prin asemănare naturală. Între fiinţă şi suflet, lucruri şi afecte exista un raport de traducere sau de semnificare naturală; între suflet şi logos, un raport de simbolizare convenţională" (Jacques Derrida, *De la grammatologie,* Les Editions de Minuit, Paris, 1967, pp. 21-22).

[5] Charles Sanders Peirce, *Fragmente semiotice,* în Charles S.Peirce, *Semnificaţie şi acţiune,* Editura Humanitas, Bucureşti, 1990, pp. 268-231 (trimiterea la p. 299). A se vedea şi Justus Buchler, *Philosophical Writings of Peirce*, Dover Publications, Inc., New-York, 1955, pp. 98-119.

Scanned with OKEN Scanner

termenul pune în evidenţă capacitatea de reprezentare, deoarece ar însemna *un lucru aruncat împreună cu altul* (Peirce). De altfel, Peirce va sublinia că „un *simbol* este un semn care se referă la obiectul pe care-l denotă în virtutea unei legi, de obicei o asociere de idei generale, care determină interpretarea simbolului ca referindu-se la obiect" [5:277].

Combinaţiile de simboluri pe care le utilizăm constituie un limbaj, care poate fi mai mult sau mai puţin structurat, iar combinaţiile de stări sufleteşti constituie gândirea (să notăm că spiritul gândirii aristotelice consideră sufletul drept sălaş al ideilor). Prin urmare, o primă constatare pe care o putem face este aceea că limbajul (oral prin intermediul vocii sau scris prin intermediul textului) este pus să *reprezinte* gândirea (ca idee, ca realitate). Această *reprezentare* constituie, în tratatul lui Aristotel, o *interpretare* care se poate da ideilor cu ajutorul sunetelor. Este interpretare pentru că un receptor posibil nu face cunoştinţă cu ideile în mod direct, ci prin intermediul sunetelor în calitatea lor de simboluri ce pot fi „descifrate" în virtutea unor reguli (în acest caz, regulile semantice ale unei limbi).

Constatăm, pe de altă parte, şi altceva. Atât combinaţiile de simboluri verbale (rostirea, vorbirea), cât şi combinaţiile de simboluri inscripţionate (scrierea, scriitura) diferă de la individ la individ. Limba, cu regulile ei semantice cu tot, este, pentru fiecare individ care o utilizează, un *dat*, dar modul de utilizare – mai ales al simbolurilor determinate semantic, adică acelea care beneficiază de un înţeles – constituie apanajul individului şi al libertăţii sale creatoare în domeniul utilizării unei limbi. De aceea, normal, ele sunt diferite de la un utilizator la altul. Ce deschide această posibilitate? Realitatea simbolizării diferite a unora şi aceloraşi idei (stări sufleteşti), mai exact, posibilitatea *interpretării diferite.* Rămân constante, în viziunea lui Aristotel, *stările sufleteşti* (ideile). Vorbirea, ca şi scrierea se „exersează" – în calitate de interpretări – pe stările noastre sufleteşti care rămân mereu constante. Interpretarea (rostirea, scrierea) este proprietatea celui care o face, starea sufletească este proprietatea tuturor!

Rezultă destul de clar din textul aristotelic al tratatului *Despre interpretare* sensul termenului pe care îl avem în vedere: orice judecată pe care o punem în mişcare cu privire la noi sau la lume este o *interpretare* propusă pentru realitatea noastră sau pentru realitatea lumii. Cu o singură excepţie: acele judecăţi care... nu sunt judecăţi! Adică acelea care

Scanned with OKEN Scanner

nu cad sub incidența dimeniunii alethice. Aristotel va sublinia că „vorbirea este o înşirare de sunete cu înțeles, ale cărei părți luate separat au şi ele un înțeles, ca simplă enunțare, deşi nu ca afirmație (sau negație)" (*Despre interpretare,* 5, 16b) şi ne atrage atenția că „orice vorbire are un înțeles, nu însă ca un mijloc natural, ci, după cum am spus, prin convenție. Totuşi, nu orice vorbire este un enunț, ci numai aceea care este adevărată sau falsă. Astfel, o rugăminte este o vorbire, dar ea nu este nici adevărată, nici falsă" (*Despre interpretare,* 5, 17a). În consecință, pentru Aristotel, o judecată este o *interpretare* a lumii numai dacă poate fi supusă criteriului adevărului. Altfel, ea nu are nimic de-a face cu interpretarea. Nu contează mijloacele prin care se determină adevărul sau falsitatea unei judecăți, ci doar deschiderea maximală a judecății la această posibilitate.

Acesta este motivul pentru care, imediat după ce se ocupă de nume şi verbe (ca ingrediente ale enunțurilor sau judecăților), Aristotel se opreşte pe larg asupra *afirmației* şi *negației.* Numai prin instanțierea celor două se deschide calea spre interpretarea enunțurilor prin prisma valorii de adevăr. Interpretările (judecățile) cu privire la una şi aceeaşi realitate pot fi (şi sunt) diferite. În această diversitate, unele interpretări pot fi adecvate realității (motiv pentru care ele sunt considerate judecăți adevărate), altele pot fi neadecvate (motiv pentru care sunt considerate judecăți false). Cum se explică această distincție? Prin intermediul afirmației şi negației: a afirma că ceea ce este este şi că ceea ce nu este nu este constituie o judecată adevărată, pe când a afirma că ceea ce este nu este şi că ceea ce nu este este constituie o judecată falsă.

În încercarea sa de justificare a titlului cărții lui Aristotel, Ammonius va sublinia că „...numai modul enunțiativ ține de facultățile de cunoaştere, iar el este cel care indică cunoaşterea lucrurilor, adevărată sau părelnică, ivită în noi. De aceea singur acest fel de a vorbi e susceptibil de adevăr sau falsitate, pe când dintre celelalte nici unul. O asemenea specie a rostirii, cea enunțiativă, va fi socotită de Aristotel demnă de numit „interpretare", ca interpretând cunoaşterea obținută de suflet" [1:38]. Ceea ce ne plasează, fără nici un dubiu, în continuitatea sensului pe care l-am discutat ca rezultând din tratatul lui Aristotel.

Sintetizând, pe scurt, articulațiile gândirii aristotelice în privința conceptului de *interpretare,* am putea spune că semnele sunt simbolurile ideilor sau lucrurilor prin convenție, că în baza convenției noi

Scanned with OKEN Scanner

descoperim sensurile simbolurilor, că reprezentarea ideilor şi lucrurilor ca interpretare e intim legată de enunţurile declarative (care pot cădea sub incidenţa adevărului sau falsităţii), că interpretările pot fi declarate adevărate sau false în funcţie de adecvarea sau neadecvarea la „obiectul" reprezentat. Acesta este, în opinia noastră, motivul pentru care o carte ca aceasta, care tratează problema judecăţii, poartă titlul *Despre interpretare.*

1.2. *Spre o teorie generală a interpretării: Schleiermacher*

Să reţinem că exegeza modernă asupra *interpretării* îşi are originea, fără îndoială, în rolul predominant pe care noţiunea de *text* îl capătă tot mai mult. Această origine şi accentul care s-a pus pe ea nu stau sub semnul hazardului. Ele sunt determinate de situaţia că, chiar în practica culturală a secolelor trecute, forma simbolică recunoscută şi teoretizată în ultima parte a secolului nostru sub conceptul de *text* a beneficiat de aplecări şi investigaţii practice dintre cele mai semnificative. E vorba, poate în primul rând, de exegezele asupra unor texte clasice ale antichităţii greceşti (Platon, Aristotel), dar şi de exegezele asupra *textelor biblice*, foarte la modă într-o vreme. Obiectul interpretării era textul originar, scopul interpretării era redescoperirea sensului iar mijloacele puse în joc pentru îndeplinirea scopului erau dintre cele mai diferite: fie de ordin structural, fie de ordin contextual, fie de ordin psihologic.

Prin urmare, *practica interpretării* a impus necesitatea unei *teorii a interpretării*. Aceasta pentru că, în orice domeniu al cunoaşterii, practica cercetării impune necesitatea unei metodologii adecvate care, până la urmă, ia forma unei construcţii teoretice. Un nume s-a impus, printre altele, ca deschizător de drum în „construcţia" unei teorii a interpretării şi în degajarea aluviunilor de pe un concept care a fost mereu utilizat, dar care a rămas încă ambiguu, anume conceptul de *interpretare:* Friedrich Schleiermacher.

Schleiermacher a lăsat posterităţii – într-o serie de manuscrise, majoritatea ale unor cursuri, care nu s-au închegat niciodată într-un întreg – o intenţie (a dezvolta o teorie generală a interpretării prin dezvoltarea unui set de reguli privitoare la practica interpretării, reguli care să ţintească o aplicabilitate cvasiuniversală) şi câteva crâmpeie din eforturile de realizare a ei (a trece de la „faptul" înţelegerii unui text dat la „faptul"

Scanned with OKEN Scanner

înţelegerii conceptului de *înţelegere*). Chiar şi numai prin aceasta, el a însemnat enorm pentru destinul a ceea ce avea să devină mai târziu teoria interpretării: „această subordonare a regulilor particulare ale exegezei şi ale filologiei faţă de problematica generală a actului de a înţelege constituia o răsturnare cu totul asemănătoare cu cea pe care a realizat-o altundeva filosofia kantiană, în raport îndeosebi cu ştiinţele naturii“[6]. Afirmaţie ce constituie un elogiu la care tânjeşte oricine trudeşte pe terenul atât de nesigur al filosofiei!

Ce înţelege Schleiermacher prin „interpretare“? Destul de greu de determinat din textele fragmentare şi disparate pe care le avem de la autor: a pune în mişcare anumite reguli care să ne ducă la înţelegerea unui text prin aducerea la suprafaţă a sensurilor pierdute cândva, ascunse oricum primului venit sau celui fără instrumente adecvate. Fiindcă, aşa după cum sublinia chiar Schleiermacher – subliniere care s-a transformat apoi într-o maximă mereu repetată – neînţelegerea este raţiunea de a fi a unei teorii a interpretării. Dacă totul ar fi univoc înţeles, atunci actul interpretării ar fi fără sens. Din fericire (pentru hermeneutică) în practică lucrurile nu se petrec astfel, iar teoria interpretării pare a avea de lucru pentru eternitate!

Rolul interpretării este acela de a asigura înţelegerea. Pentru aceasta avem nevoie de anumite reguli. Regulile ne asigură că nu ne lăsăm, în această activitate, pradă hazardului. Decriptarea regulilor are rezultate diferite, neaşteptate aproape, pentru acela care ar schiţa o teorie generală a interpretării: regulile pot fi determinate în regimuri diferite ale textului, ceea ce e un obstacol serios în calea unei teorii unitare a interpretării! În funcţie de regimurile din care „izvorăsc“ normele interpretării, Schleiermacher distinge două tipuri de interpretare: *interpretarea gramaticală* (pentru care regulile au în vedere cu deosebire limba ca fapt de cultură şi textul ca fapt de limbă) şi *interpretarea psihologică* (pentru care regulile îl au în vedere pe creatorul de text şi textul ca fapt de creaţie individuală). În interpretarea gramaticală, regulile ţin de ceea ce am putea numi *obiectivitatea limbii ca dat*, în interpretarea psihologică, regulile trimit mai degrabă la subiectivitatea creatorului.

Asumarea conceptului de *interpretare* stă, în această instanţiere propusă de Schleiermacher, sub semnul paradoxului. Mai ales din punctul

---

[6] Paul Ricoeur, *De la text la acţiune. Eseuri de hermeneutică,* II, Editura Echinox, Cluj, 1999, p. 74.

Scanned with OKEN Scanner

de vedere al practicii interpretative a unui text: cu interpretarea gramaticală pierdem tot ceea ce ţine de creatorul de text (şi textul rămâne, totuşi, decisiv influenţat de creatorul său, dincolo de substratul limbii care este dat), în timp ce cu interpretarea psihologică nu mai asumăm nimic din ceea ce textul are de la datul obiectiv (limba ca fapt de cultură ce influenţează destul de mult sensurile unui text).

Cum a subliniat Ricoeur, cele două interpretări nu pot fi practicate în acelaşi timp! Individul trebuie să opteze. Odată cu opţiunea, el iese din cadrele unei teorii generale a interpretării! Şi aici antinomicul ne este în intimitate: tendinţa naturală ar fi aceea de a supraevalua interpretarea gramaticală (care ţine mai mult de obiectivitate) şi de a tempera apetenţa spre interpretarea psihologică (dezvăluirea substraturilor psihologice ale construcţiei unui text pare mai atractivă). Dar nu este pusă în cauză, astfel, înţelegerea? S-a subliniat că „Schleiermacher a fost cel care a descompus cercul înţelegerii în momentele sale obiective şi subiective, considerând (...) textul şi discursul drept singurele domenii de investigaţie proprii demersului hermeneutic. Înţelegerea, pe care el o denumeşte *divinatorie*, tinde să asimileze textul ca pe o manifestare a productivităţii psihice individuale: cel ce înţelege caută să ajungă la o fuzionare cu viaţa sufletească a autorului. În schimb, înţelegerea *comparativă*, care renunţă la contopirea nemijlocită cu creatorul, se serveşte de toate cunoştinţele obiective, istorice şi filologice accesibile pentru identificarea sensului exprimat. Interpretarea îşi atinge scopul abia prin interacţiunea celor două modalităţi de înţelegere“[7]. Aspect sesizat şi la noi – odată cu atenţionarea asupra distanţelor dintre cele două feluri de interpretări – prin invocarea complementarităţii lor şi manifestării ca momente ale unui proces hermeneutic unitar[8].

Să subliniem că aceste două tipuri de interpretare care, în opinia şi în spiritul gândirii lui Schleiermacher, trebuie să funcţioneze împreună pentru a asigura buna înţelegere a textului, au fost asumate diferit şi, nu o dată, unilateral. Textul ştiinţific cu deosebire a beneficiat de rigorile unei interpretări gramaticale, în timp ce textul literar s-a aflat adesea în intimitatea şi în largheţea unor interpretări psihologice. Să invocăm

---

[7] Erwin Hufnagel, *Introducere în hermeneutică*, Editura Univers, Bucureşti, 1981, p. 9.

[8] Nicolae Râmbu, *Prelegeri de hermeneutică*, Editura Didactică şi Pedagogică, Bucureşti, 1998, p. 99.

Scanned with OKEN Scanner

doar, pentru această din urmă tendință, direcția americană în critica literară cunoscută sub numele de „the new criticism" („noua critică") în care cercetarea substratului emoțional este esențială și imperativă pentru înțelegerea și aprecierea unui astfel de discurs[9].

1.3. *Suspiciunea ca temei al interpretării: Ricoeur*

Un al doilea nume pe care-l invocăm într-o încercare de a vedea diacronia conceptului de *interpretare* ne aduce în timpul prezent al hermeneuticii: Paul Ricoeur. Chiar încercarea sa asupra conceptului în discuție are o dimensiune istorică și este, într-un fel, o determinare a identității conceptului prin contrast. Ricouer se raportează o dată la poziția aristotelică din *Despre interpretare* și constată aici un înțeles „prea lung" acordat conceptului de *interpretare* și a doua oară la exegeza biblică, descifrând un înțeles „prea scurt" acordat aceluiași concept.

Fiindcă despre conceptul aristotelic de interpretare am discutat deja, vom reține aici doar acele accente care ne-ar putea ajuta în decriptarea sensului acordat interpretării de către Ricoeur. Înțelesul aristotelic al termenului de *interpretare* este asociat – de către Ricoeur – aceluia al funcției simbolice a limbajului analizată de Cassirer[10]. Ricoeur constată că este considerată interpretare „orice sunet emis de voce și dotat cu semnificație – orice *phoné semantiké,* orice *significativa*"[11]. Este însă privilegiată, cum am văzut, *semnificația declarativă,* aceea care ne trimite la adevăr și fals. De ce oare „a spune ceva despre ceva" înseamnă a interpreta? Pentru că acest al doilea „ceva" este perceput nu direct, ci *mediat* prin intermediul primului „ceva" care îndeplinește, astfel, o funcție simbolică. „Dacă omul interpretează realitatea spunând ceva despre ceva înseamnă că adevăratele semnificații sunt indirecte; eu nu ating lucrurile decât atribuind un sens unui sens" [11:32].

---

[9] A se vedea în acest sens: I.A.Richards, *Practical Criticism – A Study of Literary Judgement,* Harcourt, Brace & World, Inc., New-York, 1929; *Principles of Literary Criticism,* Routledge and Kegan Paul Ltd., London, 1971, trad. rom., *Principii ale criticii literare,* Editura Univers, București, 1974.

[10] Ernst Cassirer, *La philosophie des formes symboliques,* 1, Les Editions de Minuit, Paris, 1972.

[11] Paul Ricoeur, *Despre interpretare. Eseu asupra lui Freud,* Editura Trei, București, 1998, p.30.

Scanned with OKEN Scanner

Înţelesul care rezultă din practica exegetică biblică este unul normativ: a interpreta înseamnă a descoperi sensurile unui text urmând anumite „norme ale exegezei". Destule „semne" ale unui asemenea înţeles pot fi decriptate pornind de la regulile exegezei textului biblic. Fără îndoială că, mai întâi, descoperim o extindere excesivă a conceptului tradiţional de „text": un ansamblu de semne susceptibile să ia o „formă„ care să poată fi decodificată de un receptor (interpret). În acest înţeles e utilizat conceptul de interpretare – utilizând extensia termenului text – de către Freud, pentru care „text" e visul, actul ratat, credinţa, mitul etc.

Faţă de aceste înţelesuri – fiecare în parte destul de bine întemeiat în sine şi sectorial dar mai puţin întemeiat pentru construcţia unei teorii generale a interpretării – Ricoeur ne dezvăluie o asumpţie specială a conceptului de *interpretare.* Mai întâi, este vorba de înţelegerea interpretării ca act de „recuperare a sensului". Când ceva stă pentru altceva cu scopul de a-l face cunoscut pe acesta din urmă unui receptor, acest ceva îndeplineşte funcţia de *simbol.* El poate să facă cunoscută o anumită realitate receptorului numai dacă îşi *dezvăluie sensul.* E vorba de o „revelare prin cuvânt", cum ne atrage atenţia însuşi Ricoeur, atât de puternic vizibilă în simbolismul religios.

Există în permanenţă o „suspiciune", o îndoială în legătură cu simbolurile, iar interpretarea trebuie să-l ducă pe receptor la risipirea acestei îndoieli şi la instalarea *credinţei.* Această credinţă în „revelaţia prin cuvânt" are mai multe semne prin care se manifestă. Unul e *grija pentru obiect.* Ea se concretizează într-o ascendenţă a descrierii în raport cu alte modalităţi discursive prin care am putea lua contact mediat cu obiectul şi l-am putea înţelege. Dar dacă celelalte modalităţi discursive pot „afecta" obiectul credinţei noastre (o explicaţie poate să deformeze obiectul printr-un reducţionism exagerat), descripţia este cea mai „neutră" şi păstrează obiectul în „hainele" lui primare. Al doilea semn ţine de ceea ce Ricoeur numeşte *umplerea intenţiei semnificante.* Multitudinea intenţiilor de semnificare constituie temeiul manifestării semnului ca simbol. Dacă există mai multe intenţii de semnificare, există şi posibilitatea interpretării diferite a unui simbol.

Mai apoi, este vorba de înţelegerea interpretării ca „exerciţiu al suspiciunii". Interpretarea s-a născut – lasă să se înţeleagă Ricoeur – din faptul că interpretul *nu are încredere* în produsele conştiinţei şi,

Scanned with OKEN Scanner

evident, şi în textul care a intrat sub incidenţa interpretării sale! Avem de-a face cu o extensie a dubitabilităţii de la neîncrederea şi îndoiala în legătură cu ceea ce ne înconjoară (esenţa cartezianismului clasic) la îndoiala cu privire la conştiinţă. Pentru Ricoeur, interpretarea ca „exerciţiu al suspiciunii" poate fi ilustrată pe trei mari nume ale culturii umanităţii: Marx, Nietzsche şi Freud. Marx vede conştiinţa ca o *ideologie* (ca falsă conştiinţă dominată de interese), Nietzsche vede produsele conştiinţei (în special valorile) ca fals ierarhizate, în timp ce Freud nu are nici o încredere în manifestările conştiente ale individului, cele inconştiente fiind considerate mult mai semnificative pentru cunoaşterea individualităţii. „Dacă revenim la intenţia lor comună, aflăm acolo decizia de a considera mai întâi conştiinţa, în ansamblul ei, ca «falsă conştiinţă».(...). Or, toţi trei degajează orizontul pentru o vorbire mai autentică, pentru o nouă domnie a Adevărului, nu doar cu ajutorul unei critici «distructive», ci şi prin inventarea unei arte a *interpretării*" [11:43].

Descoperim o mostră interesantă şi inedită de întemeiere a fiinţării interpretării pe ideea suspiciunii conştiinţei cu privire la conştiinţă (conştiinţa interpretului suspectează conştiinţa creatorului de text!). Dar toţi sunt dominaţi de *viclenia descifrării.* La fel cum „viclenia raţiunii", la Hegel, era un „joc" al raţiunii prin care, creând iluzia că lucrează pentru altul, lucrează de fapt pentru îndeplinirea propriului scop, „viclenia descifrării" este, în act, o pozitivitate: denunţând „conştiinţa falsă„ şi exprimându-şi neîncrederea în ea, fiecare dintre gânditorii invocaţi (ca şi fiecare interpret de altfel) vizează extinderea „puterilor" conştiinţei şi a productivităţii ei!

2. Dimensiunea logico-structurală a interpretării

Cele câteva instanţieri istorice asupra conceptului de *interpretare* spun ceva, fiecare în registre care se deosebesc unele de altele în anumite puncte ale meditaţiei, cu privire la identitatea acestui concept şi, mai ales, cu privire la funcţionalitatea lui în practica discursivă. Ne-ar interesa mai mult articulaţia structurală a acestui concept, adică elementele care îl compun şi trăsăturile ce îl definesc, fiindcă ele pot fi transformate – într-o încercare de metodologie a interpretării – în reguli de acţiune care să intre în funcţiune la contactul cu un text care este

Scanned with OKEN Scanner

supus interpretării. Care sunt relaționările, particularitățile și care e „mereologia" acestui concept?

2.1. *Caracterul relațional al interpretării*

Să constatăm că *interpretarea este o relație* ce se stabilește între un *dat* (partitura muzicală a lui Ravel, schema trasată de antrenor, textul logicii aristotelice, problema de matematică supusă rezolvării, simptomele pe care bolnavul le descrie, resturile arheologice care sunt aduse la cunoștința istoricului etc.) și un *rezultat* (ca încercare individuală de transpunere în practică a dat-ului: ceea ce face fotbalistul pe teren cu indicațiile antrenorului, transpunerea orchestrală a partiturii lui Ravel, comentariile la textul logicii aristotelice, soluția propusă pentru rezolvarea problemei de matematică etc.).

În afara acestor două elemente structurale (*datul* și *rezultatul*) nu poate avea loc, nu se poate instala, în opinia noastră, o *relație de interpretare*. Interpretarea trebuie să fie „a ceva" (sau „pentru ceva"), care constituie *obiectul interpretării,* și trebuie să producă „ceva", care este *rezultatul interpretării.* „Interpretarea" sportivului are ca obiect indicațiile antrenorului cu privire la ceea ce trebuie să facă pe teren (care, uneori, pot merge până la adevărate scheme de acțiune care vor fi executate și care sunt exersate la antrenamente) și se concretizează într-o anumită „conduită" pe teren, conduită ce constituie rezultatul „interpretării" sale privind indicațiile antrenorului (care poate fi înregistrată și analizată chiar ca interpretare în raport cu obiectul interpretării). Interpretarea dirijorului are ca obiect partitura lui Ravel și ca rezultat „înfățișarea" orchestrală a ei (care, și ea, poate fi înregistrată și analizată în calitate de interpretare). În sfârșit, interpretarea medievalilor are ca obiect textul aristotelic și ca rezultat comentariile pe care le-au produs cu privire la acest text.

Dacă ne întoarcem la concepția aristotelică din *Despre interpretare*, vom constata că această postură a interpretării ca relație a fost intuită de Stagirit, fără a o afirma direct însă, aspect subliniat de altfel de cei care s-au aplecat asupra acestui opuscul aristotelic. Căci „a spune ceva despre ceva" – definiția aristotelică a interpretării – înseamnă a stabili o relație între „ceva" despre care se spune (și care este obiectul interpre-

Scanned with OKEN Scanner

tării) şi „ceva“ care spune despre cel dintâi (şi care este rezultatul interpretării)[12] .

Cele două elemente structurale ale unei relaţii de interpretare (datul şi rezultatul) constituie *condiţia necesară* de manifestare a unei astfel de relaţii, nu însă şi condiţia suficientă. Prezenţa datului şi a rezultatului nu sunt „semne“ indubitabile ale prezenţei unei relaţii autentice de interpretare. Relaţiei de interpretare îi trebuie întotdeauna un *mijlocitor.* Ea nu e niciodată o relaţie directă, ci mereu o relaţie mijlocită. Trecerea de la *datul* interpretării (textul biblic, indicaţiile antrenorului, partitura lui Ravel, problema supusă rezolvării) la *rezultatul* interpretării (exegezele asupra textului biblic, conduita sportivului pe teren, realizarea orchestrală a partiturii, soluţia problemei) are nevoie de *cel de-al treilea* (interpretul).

Care e rolul acestuia în raport cu cele două componente structurale ale relaţiei de interpretare? Acela de a face trecerea de la static la dinamismul unei relaţii de interpretare. Interpretul este acela care „însufleţeşte“ un anumit dat (partitura muzicală, textul biblic, problema considerată fără soluţie etc.) şi îl pune în mişcare prin interpretările pe care le propune. Deşi acestea din urmă nu mai sunt obiectul dat, totuşi ele sunt şi rămân simboluri ale textului dat. Rolul interpretului este uneori, din acest punct de vedere, atât de puternic, atât de semnificativ, încât „valoarea“ datului creşte, se multiplică, este redescoperită doar graţie interpretărilor sale. Câte texte filosofice nu au ajuns celebre graţie unor interpretări inedite şi, poate, inegalabile care li s-au dat în timp? În funcţie de calitatea şi prestaţia interpretului în raport cu datul se va înfăţişa rezultatul interpretării, iar evaluarea interpretării va avea în vedere acest raport între dat şi rezultat.

Două aspecte am vrea să subliniem în legătură cu prezenţa mijlocitorului într-o relaţie de interpretare. Primul ţine de *imperativitatea şi contextualitatea* lui, cel de-al doilea de *natura* sa. Orice relaţie de interpretare intră în jocul discursiv al producţiilor culturale ale umanităţii (atunci când intră!) cu o paternitate bine determinată. Interpretarea este a cuiva şi ea e totdeauna însoţită de numele celui care a produs-o pentru că şi virtuţile ei dar, mai ales, limitele ei se „sparg“ în capul interpretului! Vorbim de interpretarea lui Ammonius la textul lui

---

[12] A se vedea: *Encyclopaedia Universalis,* corpus 12, Paris, 1996, p. 501.

Scanned with OKEN Scanner

Aristotel, interpretarea lui Heidegger privind conceptul de *aletheia* la greci, interpretarea lui Rorty la unele texte din Orwell, interpretarea lui Lukasiewicz la tratatul *Analitica primă* al lui Aristotel.

În al doilea rând, nu putem să nu remarcăm că, alături de faptul că interpretarea e legată în mod imperativ de interpret, interpretarea – ca rezultat – este legată de *contextul în care s-a produs* şi ea poartă pecetea acestui context. Contextualizarea relaţiei de interpretare vizează luarea în considerare a unei multitudini de factori care îl influenţează pe interpret şi, fără îndoială, şi rezultatul interpretării. Fără pretenţia sistematizării şi exhaustivităţii, enumerăm câţiva: timpul istoric (diferenţa dintre interpretările medievale la logica aristotelică şi interpretarea lui Lukasiewicz se explică, printre altele, şi prin diferenţa de timp istoric), spaţiul cultural (interpretarea lui Augustin din *De Doctrina Christiana* asupra textelor testamentare se diferenţiază de interpretarea lui Dionisie Pseudo-Areopagitul din *Despre numele divine* sau din *Teologia mistică,* iar deosebirile se explică şi prin distanţele spaţiilor culturale), enciclopedismul şi autoritatea interpretului.

Cel de-al doilea aspect ce-l priveşte pe mijlocitor ţine de natura sa. Cine poate fi considerat interpret într-o relaţie de interpretare? Cu încercarea unui răspuns intrăm într-o zonă de dispută care ar putea părea mai puţin fertilă pentru înţelegerea relaţiei ca atare. Pentru noi ea are însemnătate fiindcă propune anumite restricţii în raport cu discuţiile din ultimul timp privind posibilităţile tehnicii. Concret şi direct: Poate fi considerată interpretare „execuţia" unei partituri de Ravel de către calculator? Poate fi considerat calculatorul drept „interpret", adică mijlocitor între ceea ce este dat (partitura lui Ravel) şi ceea ce e rezultat (interpretarea electonică)?

În opinia noastră, răspunsul este negativ. Iată şi câteva aliniamente probatorii. Calculatorul urmează fidel „textul" partiturii. În afară de diferenţa semnică (partitura este realizată în semne grafice, interpretarea ei de către calculator este realizată în sunete muzicale) nu există (sau n-ar trebui să existe) nici o diferenţă între dat şi rezultat. Dacă cumva există, „vina" o poartă o eventuală defecţiune a calculatorului, a programării sale şi nicidecum vreo „iniţiativă" a acestuia din urmă de a depăşi datul (partitura). Or, cum vom vedea, autenticitatea interpretării se fundează tocmai pe această distanţă dintre *dat* şi *rezultat.* Pe de altă parte, interpretarea presupune o anumită *spontaneitate* a celui care o

Scanned with OKEN Scanner

produce în funcţie de împrejurările producerii, o anumită *adaptabilitate* a interpretului la contextul interpretativ (temă, receptorul vizat etc.), ceea ce, nici pe departe, nu poate fi obţinut cu ajutorul calculatorului. Deşi ar putea părea că un calculator poate „rezolva" problema de matematică şi că rezolvarea sa este o „interpretare" a problemei, nici aici argumentul nu rezistă pentru că niciodată „soluţia" propusă de calculator nu este originală, nu iese din cadrele a ceea ce îi este dat. El rămâne, totuşi, la nivelul *reproducerii,* ceea ce este total diferit de interpretare.

2.2. *Interpretarea ca diferenţă: dat şi rezultat*

Într-o interpretare autentică, niciodată *datul* interpretării nu coincide cu *rezultatul* interpretării. Mai exact spus, interpretarea presupune că rezultatul este întotdeauna diferit de datul interpretării. Dacă cele două elemente ar coincide, ar însemna că în interiorul interpretării nu se petrece nimic semnificativ pentru datul interpretării, ci doar o reproducere a lui. Aceasta pare a fi situaţia pe care am evocat-o în legătură cu muzica electronică produsă de calculator.

În aceste condiţii, unul dintre elementele relaţiei de interpretare (interpretul) este anulat în ceea ce priveşte rolul şi funcţiunile sale de mijlocitor al trecerii de la dat la rezultat şi, mai ales, este anulat din punctul de vedere al creativităţii sale, al capacităţii de a „însufleţi" datul, de a-l înzestra cu noi sensuri şi semnificaţii. Pe de altă parte, şi în privinţa rezultatului discuţiile ar putea fi critice: avem aici de-a face cu asumarea unui titlu de noblețe care nici pe departe nu este meritat! Constatăm că, în aceste condiţii, relaţia de interpretare nu are loc sau nu avem de-a face cu o autentică relaţie de interpretare.

Fiindcă o relaţie de interpretare presupune prezenţa simultană a celor trei elemente componente: datul, interpretul şi rezultatul. Sublinierile acestea ar putea fi suspectate de o banalitate impardonabilă: este evident pentru toată lumea că dacă rezultatul coincide cu datul nu avem de-a face cu o relaţie de interpretare. Discuţiile par a fi închise din acest punct de vedere. Cu o mică şi nevinovată observaţie: niciodată identificarea nu este grosieră – mai ales când obiectul interpretării este un text scris – astfel încât să descoperim imediat identitatea celor două elemente şi asumarea nemeritată a unei relaţii de interpretare.

Scanned with OKEN Scanner

Câteva exemple ne-ar fi poate mai utile pentru înțelegere. A povesti *datul* nu este și nu poate fi considerată o interpretare autentică pentru motivul că, în această situație, datul coincide cu rezultatul (chiar dacă rezultatul este diferit – ca întruchipare discursivă – în raport cu datul). O execuție *ad litteram* a unei partituri muzicale nu este o interpretare a acelei partituri ci, mai degrabă, o „reproducere" a ei, pentru simplul motiv că datul coincide cu rezultatul. Ceea ce, cum am văzut, nu convine unei autentice relații de interpretare. A rezolva o problemă printr-un algoritm cunoscut nu constituie o interpretare din același motiv.

Acest din urmă exemplu ne relevă și un alt aspect care „populează" relația dintre dat și rezultat: acela care mijlocește trecerea la rezultat nu poate lucra asupra datului interpretării cu o „raționalitate" *rutinieră*, una care ar putea fi utilizată de toți (sau de majoritatea) posibililor receptori și, astfel, fiecare ar putea ajunge, cu aproximație, la același rezultat. Sublinierea aceasta ne atrage atenția asupra unui fapt paradoxal: aceia care au propus „reguli" ce trebuie să constituie nucleul unei teorii a interpretării au lucrat, într-un anume sens, *împotriva interpretării*, fiindcă au încercat să dea reguli pentru ceea ce, la drept vorbind, nu suportă (sau suportă foarte greu) constrângerea normativă!

Ce înseamnă că obiectul interpretării este diferit de rezultatul interpretării? Am sugerat – în cele câteva sublinieri anterioare – că nu e vorba de o diferență de înfățișare, nu e vorba de o diferență de amplitudine, nici de una de metodologie ori mijloace de comunicare. Atunci în ce ar consta diferența? În *instituirea unor noi sensuri* având ca punct de origine obiectul interpretării și în *descoperirea de noi semnificații* la care ar putea trimite obiectul interpretării.

Elementul esențial în legătură cu sensurile și semnificațiile instituite și descoperite este *noutatea*. A interpreta un dat (obiectul interpretării) înseamnă a aduce în atenția receptorului un sens nou și nicidecum unul care este deja în circulație. A interpreta înseamnă a trimite la o semnificație nouă și nu a asuma una cu care obiectul interpretării este deja demult asociat. Chestiunea aceasta este regăsită în cercetările asupra interpretării, deși poate trimiterile nu sunt atât de directe la realitatea sensului și a semnificației: „în toate formele de artă unde ea se relevă necesară (muzică, dans, teatru, cinema etc.) noțiunea de interpretare presupune existența unei anumite distanțe între opera creată și opera executată ca și prezența indispensabilă a unui «mediator» care servește

Scanned with OKEN Scanner

ca intermediar între creator şi cel care contemplă şi care ar avea funcţia de a actualiza opera ridicând-o de la stadiul unei existenţe pur virtuale la acela al unei existenţe reale"[13].

Am putea concluziona că interpretarea este o *creaţie de sensuri şi semnificaţii* care poartă marca interpretului. Nu în sensul că el este cel care le pune în circulaţie (ceea ce, în general, nimeni nu contestă), ci în acela că rezultatul la care se ajunge printr-o relaţie de interpretare este o noutate în raport cu datul şi din punctul de vedere al formei în care se prezintă receptorului (sensul) dar şi din punctul de vedere al realităţilor – concrete sau imaginare – la care îl trimite pe acesta din urmă. Această noutate constituie, în fapt, „punerea în act" a obiectului interpretării realizată de interpret.

Să admitem că nici o interpretare a unui dat nu poate rămâne la nivelul reproducerii obiectului. Interpretul pune ceva din sine în rezultatul pe care îl produce şi acest „ceva din sine" constituie „marca" interpretării sale. În funcţie de capacitatea lui ca, pornind de la dat, să dea forma cea mai adecvată rezultatului, astfel ca acesta din urmă nici să nu reproducă obiectul dar nici să nu se îndepărteze atât de mult încât „trădarea" să fie evidentă, se determină ceea ce am putea numi ineditul, frumuseţea, originalitatea şi adecvarea interpretării. O multitudine de factori intervin aici: contextul, trăirile, frustrările, reacţiile.

2.3. *Interpretarea: instituire de sensuri şi descoperire de semnificaţii*

Este momentul, poate, să invocăm un nume care a contribuit semnificativ la înţelegerea dialecticii sens–semnificaţie, cel puţin în perimetrul semanticii logice: Gottlob Frege[14]. Ce înţelege Frege prin sens şi ce înţelege prin semnificaţie? Vom descoperi, cu încercarea unui răspuns la această întrebare, cam ce ar trebui să însemne o interpretare ca instituire de sensuri şi valorificare de semnificaţii. Într-un studiu devenit

---

[13] *Encyclopédie Philosophique Universelle: II: Les notions philosophiques,* P.U.F., Paris, 1990, p. 1359.

[14] Asupra concepţiei lui Frege privind distincţia dintre *sens* şi *semnificaţie* s-a scris mult. O sinteză, alături de paralelisme interesante, se regăsesc în Leonard Linsky, *Referring,* Routledge & Kegan Paul, 1967, trad. *Le problème de la réfèrence,* Editions du Seuil, Paris, 1974.

Scanned with OKEN Scanner

de referință, intitulat *Sens și semnificație*[15], Frege este preocupat să determine cu cât mai multă precizie ce înseamnă *sensul* unui semn și ce însemnă *semnificația* sa, înțelegând termenul *semn* într-o accepțiune destul de largă care să cuprindă și anumite unități minimale a ceea ce semiologia de astăzi numește „text-semn" (propoziție asertorică, propoziție compusă).

Pentru Frege, *sensul* este modalitatea prin care o anumită realitate (denotatul) este adusă la cunoștința receptorului, în timp ce *semnificația* este chiar realitatea la care trimite sensul. Există mai multe niveluri la care se poate realiza o analiză a distincției dintre sens și semnificație precum și manifestarea practică a acestor ingrediente de semnificare cu care circulă în permanență un semn. Un prim nivel este cel al *numelor proprii* (în terminologia lui Frege), adică cel al termenilor sau categoriilor (în terminologia actuală). Sensul unui termen – adică modalitatea prin care realitatea desemnată de el ne este adusă la cunoștință – este dat de *înțelesul* termenului, în timp ce semnificația unui termen se concretizează în *obiectul* (real sau ficțional) la care acest înțeles trimite receptorul.

Un al doilea nivel este cel al propoziției simple asertorice. Și în acest caz, pentru determinarea celor două componente ale unei realități semnificante, trebuie să aplicăm aceeași grilă de interpretare: sensul este modalitatea în care ne este dată la cunoștință realitatea iar semnificația este realitatea dată prin sens. Cum ne este adusă la cunoștință o realitate prin intermediul unei propoziții simple asertorice? Prin *conținutul de gând* ce înfățișează realitatea dată. Deci sensul unei propoziții simple asertorice este *conținutul de gând* exprimat de o astfel de propoziție. Cum se face raportarea conținutului de gând la realitatea pe care o exprimă? Prin stabilirea concordanței sau discordanței conținutului de gând cu realitatea. Aceasta se exprimă în valoarea de adevăr a propoziției asertorice. Deci, semnificația unei propoziții asertorice este *valoarea de adevăr*. Un al treilea nivel de analiză (destul de nesistematizat și la Frege) este cel al propozițiilor subordonate. Se constată că, de cele mai multe ori, propozițiile subordonate au ca sens sensul cuvintelor „gândul că..." („Ionescu mi-a spus *că* Popescu va întârzia") iar ca semnificație un gând (gândul: „Popescu va întârzia").

---

[15] Gottlob Frege, *Sens și semnificație,* în *Logică și filosofie.Orientări în logica modernă și fundamentele matematicii,* Editura Politică, București, 1966, pp. 54-79.

Scanned with OKEN Scanner

Aducând distincţiile lui Frege în contingenţa conceptului de interpretare şi, mai ales, cuplându-le cu observaţiile ultime pe care le-am făcut (că diferenţa dintre datul interpretării şi rezultatul interpretării constă în instituirea de sensuri şi în descoperirea şi valorificarea de semnificaţii noi pentru obiectul interpretării), vom constata că, ad litteram, a interpreta înseamnă cel puţin două lucruri: a pune în circulaţie noi modalităţi prin care realitatea „fixată„ prin datul interpretării să fie adusă la cunoştinţa receptorului şi a descoperi şi valorifica realităţi noi care se ascund în spatele „sensului originar" al datului interpretării (obiectul interpretării ne este dat printr-un anume sens, propriu autorului de text, adică printr-o modalitate proprie de înfăţişare a realităţii). Ceea ce înseamnă, de-acum, cu totul altceva decât înţelesul comun al termenului de interpretare.

Din păcate, deşi distincţia lui Frege este esenţială pentru înţelegerea dinamicii construcţiei semnificante a unui text, nivelurile lui de analiză nu pot fi fructificate într-o „prelucrare" în spirit modern a conceptului de interpretare. Vrem să subliniem că, pentru înţelesul actual al termenului de interpretare, Frege s-a oprit cu analiza acolo unde ar fi trebuit să înceapă pentru a putea fi asimilat productiv în spiritul unui nou înţeles al conceptului de interpretare. Poate că aceste analize fregeene sunt binevenite şi operaţionale dacă rămânem la sensul aristotelic al termenului, regăsit în *Despre interpretare,* sens care, cum putem lesne constata, are semnificative coincidenţe de accent (de exemplu, rolul acordat enunţurilor care pot cădea sub incidenţa alethicului s-ar putea acomoda cu asumpţia fregeeană după care semnificaţia propoziţiei este valoarea ei de adevăr). Dar pentru înţelesul modern, rezultatele obţinute de Frege au, în sine, o valoare mai modestă.

Explicaţii privind o atare judecată parcă prea aspră asupra unei autorităţi în domeniu sunt absolut necesare. Ar însemna, dacă am aplica schematismul explicativ al lui Frege bazat pe delimitarea sensului de semnificaţie, că a interpreta un text revine la: (1) a institui înţelesuri pentru termenii utilizaţi în text şi a descoperi realităţi (obiecte) care se ascund în spatele acestor înţelesuri; (2) a pune în circulaţie conţinuturi de gând şi a descoperi că ele sunt purtătoare ale unor valori de adevăr. Se poate reduce interpretarea unui text la astfel de operaţii care, până la urmă, par destul de „tehnice" şi locul predilect al unei gândiri rutiniere? Evident că nu.

Scanned with OKEN Scanner

Nu putem face o astfel de „reducţie fenomenologică„ fiindcă nu ne permit chiar sugestiile textului fregeean. Încercând să sublinieze distincţia dintre sens şi semnificaţie şi libertatea de care beneficiază acela care le mânuieşte în actele productive ale gândirii sale, Frege ne atrage atenţia că semnificaţia unui termen, ca şi semnificaţia unei propoziţii de altfel, sunt unice. Semnificaţia termenului „Eminescu" este unică, după cum şi semnificaţia propoziţiei „Eminescu s-a născut la Ipoteşti" este unică (propoziţia este universal adevărată). Şi atunci, în calitate de interpreţi ai unui text în care apar astfel de semne, de unde să scoatem acele semnificaţii multiple pe care le presupune o interpretare autentică?

Fără îndoială că există termeni cu semnificaţii multiple (termenul „corn" semnifică: un instrument muzical, o specie de arbore, un produs de patiserie, o excrescenţă osoasă întâlnită la animale) ca şi propoziţii (propoziţia „Afară plouă„ poate fi uneori adevărată, alteori falsă), dar aceste situaţii reprezintă excepţia şi nu regula, mai ales la nivelul unităţilor minimale de discurs. În plus, tendinţa în fiecare limbă este aceea a realizării univocităţii interpretative (un semn = o semnificaţie), aspect destul de bine înfiripat în limbile formalizate. Chiar dacă, în privinţa sensurilor, libertatea de alegere este mai largă, constrângerile limbii se manifestă şi aici. Constatăm că nu putem asuma interpretarea în cadrele prea strâmte ale distincţiilor fregeene şi în contextul restricţiilor pe care aceste distincţii le impun..

2.4. *Interpretarea ca normă a transfrasticului*

Din fericire, distincţiile lui Frege sunt productive pe altă direcţie, în special pe linia sugestivităţii utilizării lor la niveluri „transfrastice" ale textului şi la o conturare a conceptului de interpretare pornind de la acest nivel. Ce constatăm la o analiză atentă? Un fapt surprinzător: cu cât lărgim amplitudinea secvenţelor discursive pentru care aplicăm distincţia dintre sens şi semnificaţie, cu atât sporesc posibilităţile interpretative (adică posibilităţile de a institui mai multe sensuri şi de a descoperi mai multe semnificaţii), cu cât restrângem aceste secvenţe, cu atât posibilităţile interpretative se limitează.

Dacă la nivelul termenilor, în cele mai multe cazuri, sensul este dat şi este unic (înţelesul noţiunii „triunghi" este unic) iar semnificaţia este

Scanned with OKEN Scanner

şi ea unică (noţiunea „om“ ne trimite totdeauna la aceeaşi realitate), la nivelul secvenţelor discursive care exprimă combinaţii elementare de noţiuni (propoziţiile simple) posibilităţile de alegere se înmulţesc. Atât în privinţa sensului (sensul propoziţiei simple „Andrei este fratele lui Marius“ poate fi exprimat diferit: „Marius şi Andrei sunt fraţi“; „Marius este fratele lui Andrei“; „Andrei şi Marius au aceiaşi părinţi“), cât şi în privinţa semnificaţiei („propoziţia simplă în cauză poate fi uneori adevărată, alteori falsă).

Ne imaginăm că, mergând pe firul deducţiei asumate, la nivelul combinaţiilor de propoziţii simple, aceste posibilităţi se amplifică. Iată doar câteva dintre modalităţile discursive prin care ne este adusă la cunoştinţă realitatea „om“: „Omul: ... fiinţa cea mai înţeleaptă pentru că are mâini“ (Anaxagoras); „Omul este o fiinţă care trăieşte în cetate“ (Aristotel); „Omul nu-i decât măsura unui drum împlinit“ (Blaga); „Omul: ...un lucru imperfect ce tinde fără încetare la ceva mai bun şi mai mare decât el însuşi“ (Descartes); „Omul:...stăpânul şi sluga naturii, copilul ei cel mai iubit şi, poate, totodată, sclavul ei ţinut mai strâns“ (Herder); „Omul: ...pentru fiară – e o glorie; pentru înger – o ruşine“ (Hugo); „Omul nu e niciodată obiectul unei imitaţii, ci întotdeauna al unei cuceriri“ (Malraux); „Omul: ...mijlocul prin care imposibilul grăbeşte realul“ (Valéry). Şi semnificaţiile sunt destul de diferite şi multiple la acest nivel de analiză textuală (nu se reduc la două ca în cazul propoziţiei simple). Semnificaţia are, aici, un cu totul alt înţeles. Realitatea la care sensul trimite nu mai e nici un obiect, nici o valoare de adevăr ci o *idee*. Sensurile diferite invocate cu privire la realitatea „om“ vor trimite la ideea metafizică de om (Malraux, Valéry), la ideea morală de om (Hugo), la ideea de om ca fiinţă ce tinde spre perfecţiune (Descartes), la ideea naturală de om (Herder), la ideea socială de om (Aristotel) şi aşa mai departe.

Deducem de aici concluzia că locul propice de manifestare a unei interpretări autentice se regăseşte la nivelul secvenţelor textuale de mai mare amplitudine. Posibilitatea diversificării sensurilor şi a semnificării multiple este, la acest nivel, pe deplin asigurată. Din acest motiv am afirmat că, de fapt, din punctul de vedere al conceptului modern de interpretare, Frege s-a oprit la nivelul de la care trebuia să înceapă analiza distincţiilor sale.

Scanned with OKEN Scanner

2.5. *Interpretarea ca trecere de la real la posibil*

A interpreta înseamnă a reda sensurile şi semnificaţiile ascunse ale unui text. Semnificaţiile ascunse sunt, pentru receptorul interpretării, elemente de noutate cognitivă. Prin intermediul acestora interpretul aduce noutatea în faţa aceluia incapabil să o descopere cu forţele proprii. Întrezărim o nouă dimensiune a conceptului de *interpretare:* orice interpretare este, într-un anume sens, o *trecere din lumea realului în lumea posibilului.*

Să explicăm această subliniere. Orice interpret porneşte de la datul interpretării (vestigiile arheologice, descrierea unui vis, textul testamentar etc.) care face parte din sfera realului şi pe el „lucrează„ interpretul cu imaginaţia, inteligenţa şi disponibilităţile sale. Rezultatul pe care îl propune pornind de la obiectul interpretării se concretizează într-o construcţie discursivă (în sensul cel mai larg al termenului în care interpretarea unei bucăţi muzicale este un „discurs", o sumă de resturi arheologice este un „discurs") care instituie sensuri noi şi descoperă noi semnificaţii (idei).

Care este raportul dintre obiectul interpretării şi rezultatul interpretării? În nici un caz unul de consecinţă necesară (dacă obiectul interpretării este dat, atunci rezultatul este consecinţa necesară a lui). Dacă lucrurile s-ar petrece pe linia necesarului, atunci interpretarea ar fi imposibilă şi aceasta pentru că ea ar fi dată odată cu obiectul, ar fi unică şi imperativă în raport cu obiectul. Construcţia discursivă pe care o propune interpretul pornind de la dat, în calitatea ei de interpretare, este o *posibilitate*, una dintre multiplele posibilităţi creative pe care obiectul interpretării le îngăduie. Pot apărea (şi apar, firește) şi alte construcţii discursive ca *interpretări* ale textului dat. Această multiplicare a posibilităţilor interpretative nu e resimţită de spirit ca o negativitate tocmai pentru faptul că posibilul îngăduie mai mult decât realul şi decât necesarul. Că lucrurile se petrec astfel stă mărturie faptul că unul şi acelaşi interpret poate propune chiar mai multe interpretări pentru acelaşi dat al interpretării.

Ce ar semnifica faptul că interpretarea este o trecere din planul realului în planul posibilului? Înseamnă două lucruri pentru că interpretarea însăşi înseamnă două lucruri. Înseamnă că sensurile noi pe care le instituie o interpretare sunt înţelesuri posibile, sunt proiecţii de sens

Scanned with OKEN Scanner

pentru textul dat şi înseamnă, în al doilea rând, că semnificaţiile pe care le descoperă sunt doar posibile trimiteri ale textului dat la anumite realităţi. În legătură cu instituirea de sensuri multiple, lucrurile par relativ mai clare. Orice construcţie discursivă, chiar dacă trebuie să respecte anumite norme de ordin general ale raţionalităţii (intelective, discursive, estetice), este şi rămâne, până la urmă, apanajul celui care o propune şi constituie, într-un fel, o marcă a personalităţii sale. Sensul textului originar stă în „forma" pe care creatorul i-a dat-o şi pe care a considerat-o cea mai adecvată pentru a „reprezenta" o anumită idee (ca semnificaţie a textului). Sensurile instituite de interpret se regăsesc şi ele în maniera de a construi înţelesurile noi ale textului originar.

Cu semnificaţiile noi lucrurile par mai complicate. Sunt întemeiate descoperirea şi punerea în circulaţie a unor noi semnificaţii pentru un text din moment ce creatorul a instituit, el însuşi, o semnificaţie? Nu este trădată, prin acest joc viclean al interpretării, adevărata semnificaţie a textului? Asperităţile ar putea fi atenuate în acest punct subliniind că semnificaţiile noi propuse de interpret sunt doar *alternative semnificative* la semnificaţia dată, dar nu înlocuiesc (şi nici nu pot înlocui) vreodată semnificaţia dată. Cel mult o completează, o amplifică, o diversifică.

Certamente nu toţi sunt de acord cu semnificaţiile propuse şi, de cele mai multe ori, atunci când are posibilitatea, autorul de text este cel care protestează cel dintâi şi în modul cel mai vehement cu privire la semnificaţiile propuse şi inadecvarea lor. Să amintim că Heidegger a protestat dur când a aflat că termenul său *Dasein* (fundamental pentru explicarea întregii sale concepţii) a fost tradus în franceză prin „realité-humaine" (Henri Corbin) şi a propus el însuşi un termen mai adecvat („l'être-là"), iar Beaufret decide că termenul trebuie lăsat în originalul german[16]. Protestul nu avea în vedere sensul (termenul prin care s-a tradus conceptul *Dasein*), ci realitatea la care s-a trimis cu ajutorul lui, ideea care a fost instituită, adică semnificaţia. Oricât ar fi de numeroase şi vehemente protestele, oricât de mari ar fi numele de la care ele vin, nu pot diminua prea mult apetenţa, tentaţia şi imboldul exegeţilor de a

[16] Întreaga discuţie asupra avatarurilor acestui concept, instructivă pentru ideile pe care le dezvoltăm aici, în Martin Heidegger, *Originea operei de artă*, Editura Univers, Bucureşti, 1982, pp. 374-376.

Scanned with OKEN Scanner

propune noi sensuri şi semnificaţii ca alternative la cele instituite deja. Poate că acesta este şi motivul (sau unul dintre motivele) care l-au determinat pe Paul Ricoeur să vorbească despre „conflictul interpretărilor".

Prin urmare, în calitate de parcurs care ne plasează din sfera realului în sfera posibilului, interpretarea instituie o *lume virtuală* de sensuri şi semnificaţii care reflectă bogăţia de expresie a unui text atunci când el se află în profunzimea ideii. Interpretarea care prinde contur este doar actualizarea unei virtualităţi care sălăşluieşte în datul interpretării. Farmecul unui act de interpretare autentic vine şi din această „pozitivare" a virtualităţilor latente ale obiectului interpretării, pozitivare de care contemplatorul este, de cele mai multe ori, luat prin surprindere. Interpretarea propusă de Andrei Şerban la opera enesciană *Oedip* este o actualizare a posibilităţilor de sens şi semnificaţii pe care textul enescian le posedă virtual. Chiar discuţiile purtate asupra acestei interpretări ne arată că sensurile şi semnificaţiile instituite au fost cu totul noi în raport cu ceea ce se aştepta receptorul interpretării.

3. Aplicaţiile conceptului de interpretare în domeniul logicii

Această destructurare a conceptului de *interpretare* are ca intenţie să facă lumină – atât cât se poate în acest domeniu – în privinţa angrenajului teoretic al conceptului, structurii, trăsăturilor şi funcţiilor pe care le are în practica discursivă. Deşi asumpţia teoretică este o operaţie esenţială pentru orice demers constructiv, angajamentul la care am consimţit vizează şi altceva, dincolo de această instanţiere conceptuală: practicarea acestui concept într-un domeniu distinct al cunoaşterii, anume domeniul logicii. Ne interesează care ar fi particularităţile aplicării conceptului de interpretare la domeniul logicii, ce noutăţi aduce această aplicare în raport cu funcţionarea lui în domeniile predilecte ale conceptului în discuţie.

3.1. *Tipul de ordine ca dat al interpretării*

Care este specificul relaţiei de interpretare manifestată în domeniul logicii? Am subliniat că interpretarea este o relaţie între un dat (obiectul interpretării) şi un rezultat (finalitatea interpretării). În ce se concre-

Scanned with OKEN Scanner

tizează aceste elemente structurale ale interpretării în cazul în care relația se manifestă în domeniul logicii? Să luăm în atenție câteva ilustrări celebre și să vedem cum ar putea fi analizate din punctul de vedere al instanțelor interpretării.

Prima are în vedere interpretarea lui George Boole asupra logicii tradiționale, interpretare care a constituit un punct de cotitură în dezvoltarea logicii. Care sunt articulațiile propunerii lui Boole în domeniul logicii și care sunt semnificațiile ei ca interpretare? Două lucrări sunt fundamentale pentru ceea ce am putea azi numi interpretarea lui Boole asupra logicii tradiționale: *The Mathematical Analysis of Logic* (1847) și *An Investigation of the Laws of Thought* (1854). În chiar debutul celei de-a doua lucrări, Boole își declară deschis intențiile: „scopul tratatului de față este de a cerceta legile generale ale acelor operații ale gândirii prin care se realizează raționamentul; de a le da o expresie în limbajul simbolic al unui calcul, iar pe acest fundament de a stabili știința logicii și de a-i construi metoda"[17]. Din chiar acest mic fragment al lui Boole, descoperim care este – în concepția lui – obiectul construcției (interpretării) sale și care este rezultatul pe care-l urmărește. Obiectul investigației: legile generale care circumscriu raționamentul. Acestea se regăsesc, firește, în substanța logicii tradiționale, fiindcă ea s-a ocupat cu analiza legilor gândirii și a operațiilor raționării. Rezultatul pe care îl urmărește: a da legilor gândirii care guvernează raționamentul „o expresie în limbajul simbolic al unui calcul".

Rezultă din aceste observații câteva consecințe semnificative pentru modul în care este recuperat sensul termenului *interpretare* în domeniul logicii. La Boole cel puțin – dar situația se regăsește și la alți exegeți ai domeniului logic – obiectul reflecției și interpretării rămâne *un anumit tip de ordine* (aici ordinea logică promovată de logica tradițională), concretizat într-un ansamblu de legi care guvernează actele de raționare. Prin urmare, interpretarea la care asistăm nu are în vedere logica tradițională în calitatea ei de construcție discursivă, ci ordinea de gândire pe care ea o propune. Din ce punct de vedere? Din punctul de vedere al *mijloacelor de exprimare* a acestui tip de ordine.

---

[17] George Boole, *Cercetare asupra legilor gândirii,* în *Logică și filosofie: orientări în logica modernă și în fundamentele matematicii,* Editura Politică, București, 1966, pp. 30-53 (citatul la p. 30).

Scanned with OKEN Scanner

Prin urmare, un fapt interesant ne atrage atenţia: tipul de ordine rămâne acelaşi şi în logica tradiţională, dar şi în interpretarea pe care o propune Boole (şi Boole subliniază explicit acest lucru: că el vrea să dea o expresie simbolică operaţiilor prin care se manifestă raţionamentul în logica de tradiţie). Ce se schimbă însă, pentru ca, în cazul propunerii lui Boole, să putem vorbi de o interpretare? Maniera de a manipula, de a face cunoscut şi înţeles acest tip de ordine. Aşadar, cel puţin în acest caz, interpretarea constă într-o inovare şi instituire de sensuri, dar nicidecum şi în propuneri de noi semnificaţii (fiindcă ordinea la care trimit noile sensuri – noile înfăţişări simbolice ale construcţiei teoretice propuse – este aceeaşi).

Mai clar şi mai direct spus, Boole constată că limbajul natural în care se exprimă legile gândirii în logica tradiţională este inadecvat din punctul de vedere al exactităţii, preciziei, acurateţei, univocităţii. Simbolistica unui astfel de limbaj (convenţională, cum sublinia încă Aristotel) stă mereu sub semnul ambiguităţii. Astfel încât, de multe ori, nu ştim exact ce operaţie logică se ascunde sub o asemenea înfăţişare şi ce lege logică o guvernează. Ne trebuie altceva pentru a exprima ideile şi legile logice şi, pentru Boole cel puţin, acest „altceva" pe care l-a avut la îndemână a fost limbajul matematic. Boole a constatat că există anumite similitudini între unele operaţii elementare ale matematicii şi operaţii ale gândirii pe care logica le investighează în mod curent. Nu am putea să exprimăm aceste operaţii ale gândirii şi combinaţiile lor în raţionamente cu ajutorul expresiilor operaţiilor matematice, mai bine definite şi mai adecvate unui calcul logic? Răspunsul afirmativ s-a concretizat într-un tratament algebric al logicii care înfăţişa logica tradiţională într-o „haină" cu totul nouă după care putea fi recunoscută mult mai uşor, mai potrivită spiritului de exactitate şi precizie la care aspira.

De altfel, şi obiectul pe care se lucrează dar şi rezultatul care este vizat sunt subliniate explicit de Boole. Există intenţia prezentării acestei ştiinţe a raţionamentului (logica tradiţională) prin intermediul unui limbaj simbolic, o continuare de altfel a eforturilor lui Leibniz de a instaura acea *characteristica universalis*, graţie faptului că „aşa cum i-a fost înfăţişată Greciei antice în expunerea parţial tehnică şi parţial metafizică a *Organonului*, ea a continuat să fiinţeze până în ziua de astăzi aproape fără nici o schimbare esenţială" [17:30]. Descoperim la Boole intenţia de a se debarasa de intuitivismul prezentării şi înţelegerii tradiţionale a

Scanned with OKEN Scanner

logicii în favoarea unei prezentări simbolistice. Originea acestei opțiuni se regăsește, cum am afirmat, în constatarea unor similitudini între operațiile intelectului înfățișate de logică și operațiile algebrice: „există nu numai o strânsă analogie între operațiile gândirii în procesul raționării în genere și operațiile ei în știința particulară a algebrei, ci, într-o măsură considerabilă, un acord riguros între legile după care se conduc cele două clase de operații" [17:35].

Considerațiile pornind de la interpretarea lui Boole vizând problema obiectului interpretării ca și cea a rezultatului interpretării pot fi întărite cu analiza unei interpretări ce vizează o operă aritotelică: *Analitica primă*. Ne referim la interpretarea propusă de Lukasiewicz teoriei silogismului la Aristotel[18]. Interpretarea lui Lukasiewicz este o „reacție" la interpretările propuse de medievali *Analiticii prime* a lui Aristotel. Analizând atent textele aristotelice, Lukasiewicz constată o discrepanță flagrantă între ceea ce ne-a transmis tradiția medievală în legătură cu silogistica aristotelică și ceea ce îngăduie cu adevărat textele aristotelice.

Tradiția a prezentat silogistica aristotelică drept o colecție de scheme de inferență, în timp ce din textul aristotelic se dreprinde concluzia că el nu e o schemă de inferență, ci o lege logică (o teză a sistemului). Iată textul aristotelic: „dacă A este enunțat despre toți B și B despre toți C, atunci A trebuie enunțat despre toți C (...). Și la fel, dacă A nu este enunțat despre nici un B, iar B despre toți C, este necesar ca A să nu aparțină nici unui C"[19]. Dacă am avea de-a face cu o schemă de inferență, ar trebui să se pornească de la adevărul premiselor. Or, textul aristotelic se prezintă în termeni de „dacă...atunci", ceea ce înseamnă că el nu spune că una sau alta dintre premise sunt adevărate, ci numai că *dacă* premisele sunt adevărate, atunci este adevărată și concluzia. Avem de-a face cu o implicație de la premise la concluzie. În transcripție modernă, textul aristotelic invocat devine: (BaA & CaB) → CaA (modul *Barbara* al silogisticii clasice); (BeA & CaB) → CeB (modul *Celarènt* al silogisticii clasice).

---

[18] Jan Lukasiewicz, *Aristotle's Syllogistic from the Standpoint of Modern Formal Logic*, Oxford, 1951.

[19] Aristotel, *Analitica primă*, I,4,25b,26a în Aristotel, *Organon*, I, Editura Iri, București, 1997, pp. 201-480 (citatul la p. 257).

Scanned with OKEN Scanner

Dacă lucrurile stau în acest fel (şi, după opinia lui Lukasiewicz, nu există nici un dubiu în acest sens), atunci silogistica lui Aristotel nu este nimic altceva decât primul sistem axiomatic al ştiinţei logicii care, deşi nu a fost construit cu instrumentele logicii moderne, poate fi construit cu aceste instrumente. Cu două legi de identitate, cu două moduri silogistice (*Barbara* şi *Datisi*), cu două definiţii (ale propoziţiilor categorice E şi O) şi cu două reguli de inferenţă (regula substituţiei pentru termenii silogistici şi regula detaşării pentru expresiile silogistice) şi cu instrumentarul deductiv al calculului propoziţional, Lukasiewicz axiomatizează într-o manieră modernă silogistica aristotelică, dând o nouă interpretare a ei.

Ce constatăm în această interpretare propusă de Lukasiewicz? În primul rând, că *tipul de ordine a gândirii* este acelaşi, atât în *Analitica primă* cât şi în interpretarea lui Lukasiewicz. Aristotel urmăreşte să teoretizeze următorul tip de ordine: cum se trece în mod necesar de la ceva dat (premisele) la ceva obţinut din ceea ce este dat (concluzia). Or, Lukasiewicz urmăreşte să dea o nouă formă explicativă acestui tip de ordine. Forma explicaţiei diferă la cei doi autori: la Aristotel (cel puţin în maniera în care apare el în tratatele clasice) din premise adevărate şi silogism corect avem concluzie adevărată, la Lukasiewicz din aplicarea regulilor la axiome rezultă concluzia adevărată. Semnificaţia rămâne neschimbată, în timp ce sensurile se schimbă.

Diversificarea logicii contemporane oferă destule puncte de sprijin în vederea susţinerii ideii că semnificaţia este *tipul de ordine* propus care devine obiect al interpretării, că ea este unică şi în obiectul interpretării şi în rezultatul interpretării, iar ceea ce dă identitatea interpretării în logică este *instituirea de noi sensuri pentru tipul de ordine avut în vedere.* Este sugestivă – din acest punct de vedere – o remarcă a lui Boole care are în vedere chiar manifestarea relaţiei de interpretare în domeniul logicii: „orice sistem de interpretare care păstrează neatins adevărul relaţiilor presupuse este permis în egală măsură; astfel, acelaşi procedeu poate să reprezinte într-o schemă de interpretare soluţia unei probleme privind unele proprietăţi ale numerelor, într-o alta soluţia unei probleme geometrice, iar într-o a treia soluţia unei probleme de dinamică sau optică..."[20].

---

[20] Citat după: Anton Dumitriu, *Istoria logicii,* vol. 4, Editura Tehnică, Bucureşti, 1998, p. 56.

Scanned with OKEN Scanner

O ilustrare şi o generalizare vin în sprijinul a ceea ce afirmam anterior. Într-o analiză asupra pluralismului contemporan al logicii, Robert Blanché distinge între logica clasică, logicile paraclasice şi logicile neclasice[21]. Logicile paraclasice sunt acelea care au abordat sistemele clasice pe căi diferite faţă de cele cu care ne-a obişnuit tradiţia. Problematica şi căile de soluţionare a ei rămân, în linii generale, aceleaşi, în timp ce modul de prezentare („forma") este diferită. Din acest motiv, ele pot fi considerate *interpretări* ale sistemelor clasice. Logicile neclasice rup şi cu problematica (sau cu o parte a ei), motiv pentru care ele sunt mai degrabă considerate *devianţe* ale logicii clasice şi nu interpretări ale ei. Deducţia naturală este o interpretare a logicii clasice, logica polivalentă este o devianţă a ei.

Generalizarea la care am făcut aluzie ţine de aşa numita *teorie a corespondenţei*[22]. Ea pune în evidenţă anumite „corespondenţe formale" între diferite „logici schismatice" (acelea care se diferenţiază de logica clasică prin sărăcirea sau îmbogăţirea constantelor logice) în urma degajării *sensului diferit* pe care anumiţi functori îl au în astfel de sisteme de logică. Prin urmare – lasă să se înţeleagă această teorie – din punct de vedere al ordinii formale (tipul de ordine a gândirii) aceste sisteme sunt izomorfe. Diferenţa se manifestă la nivelul sensului (formei) pe care o îmbracă acest tip de ordine. Avem, deci, o poartă de intrare spre a considera aceste sisteme de logică drept interpretări ale logicii clasice.

3.2. *Sensul creator al interpretării în logică*

Manifestarea relaţiei de interpretare în domeniul logicii este, poate, singura interpretare *creatoare de lumi noi.* În general vorbind, interpretarea în logică se propune pentru un sistem de semne ce stipulează

---

[21] Robert Blanché, *La logique et son histoire d'Aristote à Russell,* Armand Colin, Paris, 1970; *Introduction à la logique contemporaine,* Armand Colin, Paris, 1968.

[22] J. van Benthem, *Corespondence Theory,* in D.Gabbay, F.Guenthner, *Handbook of Philosophical Logic,* 4 vols, D.Reidel Publishing Company, Dordrecht, 1983-1989, pp. 167-249. A se vedea şi comentarii în Frédéric Nef, *Les logiques non classiques sont-elles des logiques? Dans quelle mesure sont-elles non classiques?* în Denis Miéville (éd.), *Introduction aux logiques non classiques,* „Travaux de logique", no 11, octobre 1997, Université de Neuchâtel, pp. 1-13.

Scanned with OKEN Scanner

anumite relaţii între obiectele logice, relaţii care generează un anumit tip de ordine a acestor obiecte. Dacă dăm o interpretare unui sistem de semne ca ordine propusă pentru obiectele logice avute în vedere, atunci creăm o lume nouă care, în afara tipului de ordine pe care se fundează, nu mai are nimic comun cu lumea de la care a pornit, cu obiectele logice care au „populat" această lume a sistemului de semne de la care am plecat. Dacă dăm o altă interpretare respectivului sistem de semne, atunci, fără îndoială, lumea cognitivă va fi alta. Aceste „lumi" create prin interpretare sunt *forme de reprezentare* diferite ale faptului dat (tipul de ordine propus pentru explicarea relaţiilor dintre „obiectele logice").

Referindu-ne la ilustrările anterioare, vom putea să constatăm că propunerea lui Boole în marginea unor operaţii algebrice de bază care să „reprezinte" anumite operaţii ale intelectului ce intervin în raţionament a avut ca rezultat o lume nouă, cu totul diferită de aceea pe care o reprezintă operaţiile de bază de la care s-a plecat: este vorba de lumea obiectelor logice care se pot combina în aceleaşi înfăţişări în care se combină şi obiectele algebrice şi care pot fi suspuse unui calcul ce ar trebui să reflecte, simbolic, diversitatea raţionamentului în act. Boole este chiar mai îndrăzneţ şi ne atrage atenţia că aceeaşi schemă de reprezentare poate să fie expresia unei probleme de logică (şi avem aici un rezultat al interpretării şi o lume construită prin această interpretare), a unei probleme de geometrie (şi avem o altă interpretare şi, evident, o altă lume de obiecte), a unei probleme de fizică sau de mecanică (care sunt, firește, noi interpretări propuse aceleiaşi scheme logice).

Lucrurile se petrec în acelaşi fel şi în cazul interpretării lui Lukasiewicz la *Analitica primă* a lui Aristotel. Lukasiewicz urmăreşte să „explice" *ordinea logică* schiţată în *Analitica primă* pe o cale mai convenabilă spiritului modern al logicii: metoda axiomatică. Ordinea este, cum am subliniat, aceeaşi, dar calea diferită duce la lumi diferite. Calea axiomatică pe care o asumă Lukasiewicz duce la o proliferare a teoremelor acestui sistem de logică de o manieră mult diferită de aceea a lui Aristotel. Opinia generală era aceea că, lucrând în cea mai mare parte inductiv şi ilustrativ, Aristotel a reuşit, în urma unei activităţi laborioase, să investigheze toate posibilităţile de combinare a propoziţiilor categorice în triade silogistice, să determine o serie de reguli ale combinării lor şi, pe această bază, să delimiteze silogismele valide de

Scanned with OKEN Scanner

silogismele nevalide. Beneficiind de un ansamblu conceptual, de un număr de legităţi şi de posibilitatea deciziei, teoria era, în liniile sale generale, constituită. Or, la Lukasiewicz, lumile diferite pe care le creează interpretarea ţin de modul de deducere a teoremelor, de „scriitura" în care este plasat tipul de ordine dat etc. Şi astfel de lumi noi (în sensul logic al termenului) se regăsesc în interpretările la cele două mari capitole ale logicii tradiţionale (calculul propoziţiilor şi calculul predicatelor) date de Russell şi Whitehead sau Hilbert şi Ackermann.

Aspectele legate de *creativitatea interpretărilor* în domeniul logicii sunt parcă mai bine puse în evidenţă de modalităţile în care s-au construit diferitele sisteme de logică ce se manifestă ca propuneri interpretative ale logicii clasice. De exemplu, *logica modală* este o interpretare în „lumea modalităţilor" a anumitor regularităţi ale logicii clasice. Interpretarea aceasta, deşi păstrează „ordinea logică„ de la care a plecat, ne plasează într-o lume complet nouă (lumea relaţiilor dintre necesar, posibil, contingent şi imposibil) care, ca ideaţie, este cu totul altceva faţă de lumea dualităţii adevărat – fals. Fără îndoială că acest sistem de logică – ca interpretare a unor fragmente ale logicii de tradiţie – asumă şi relaţii sau ordini noi, care rezultă din funcţionarea modalităţilor unele în raport cu altele, dar ele constituie „aplicaţii" ale legilor logicii la această lume nouă. La fel se întâmplă şi în cazul altor sisteme de logică: logica deontică (care creează „lumea normelor"), logica erotetică (care creează „lumea intrebărilor") etc.

Chiar atunci când dăm un *sens* unui semn care constituie element al unei construcţii simbolice pentru un tip de ordine logică, noi propunem o lume nouă pentru semnul astfel introdus, ceea ce se răsfrânge, multiplicat desigur, la nivelul întregii construcţii. Dacă vom conveni că (p), (q), (r) sunt propoziţii simple ale sistemului de logică pe care-l construim, atunci aceste semne ne instalează în lumea propoziţiilor simple ale sistemului, dacă vom conveni că (v), (&), (/) constituie simboluri pentru relaţiile dintre propoziţiile simple, atunci aceste semne ne vor instala în lumea relaţiilor dintre propoziţiile simple. Dacă vom conveni că (A) şi (P) reprezintă stările de „actualizare", respectiv „potenţializare" a două mărimi fizice canonic conjugate (q şi p), iar (S) şi (O) exprimă subiectivitatea, respectiv obiectivitatea lor (cum face Lupaşcu în încercările sale asupra logicii la nivel microfizic), atunci aceste interpretări date simbolurilor ne vor transfera în lumea relaţiilor microfizice.

Scanned with OKEN Scanner

În dezbaterea logică a secolului nostru, cel puțin două nume de marcă ne susțin în această încercare de a arăta că în logică interpretarea este creatoare de noi lumi: Wittgenstein și Carnap. În *Tractatus logico-philosophicus*[23], Wittgenstein își propune *determinarea lumii* pe aliniamentele logicii ei structurale și constată că elementul determinant al lumii nu este *datul* (ființarea) ci *faptul* (asumat drept „ceea ce se petrece"): „faptele în spațiul logic constituie lumea" (1.13). Dar faptul constituie existența a ceea ce Wittgenstein numește *stare de lucruri*, considerată drept o combinație de obiecte (2.01). Cum obiectul conține în sine toate posibilitățile sale de manifestare într-o stare de lucruri, dacă cunosc obiectul, atunci cunosc și posibilitățile sale într-o stare de lucruri. Noi nu luăm contact direct cu faptul, ci doar cu o *imagine* a lui, care este un *model al faptului* (dar nu faptul ca atare). Modelul faptului (imaginea) este o *formă de reprezentare* a faptului. Dacă faptul se manifestă în spațiul logic, atunci forma sa de reprezentare este o formă logică, considerată o *situație posibilă în spațiul logic* (2.202). Imaginea, ca formă de reprezentare a faptului, este asumată prin ceea ce reprezintă (sensul imaginii).

Care este imaginea faptului? Răspunsul este dat de Wittgenstein în axioma (3) din *Tractatus:* imaginea faptului este gândirea. A gândi un fapt înseamnă a-ți face o imagine despre el. Dacă imaginea este adecvată faptului, gândirea este adevărată. Elementul esențial al gândirii (ca imagine a faptelor) în care sensul se determină pe baza concordanței sau neconcordanței cu faptul, determinând caracterul adevărat sau fals al imaginii, este *propoziția.* Ansamblul propozițiilor constituie limbajul, prin care lumea (ca totalitate a faptelor) este adusă la cunoștința noastră cu ajutorul *simbolurilor.* Noi reprezentăm un simbol prin semne, dar dacă unul și același semn redă simboluri diferite, semnificarea se face în mod diferit.

Să subliniem un lucru esențial ce rezultă din analizele lui Wittgenstein și care ne este de folos aici: semnificarea prin intermediul semnelor este arbitrară, convențională, motiv pentru care adoptarea unui mod de semnificare nu este esențială, însă rămâne esențială, după Wittgenstein, *posibilitatea unui mod de semnificare.* Posibilitatea unui mod de

---

[23] Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus,* Editura Humanitas, București, 1991.

Scanned with OKEN Scanner

semnificare înseamnă, în contextul pe care-l discutăm, posibilitatea interpretării sistemului de semne şi creării de lumi noi în raport cu cele semnificate prin sistemul de semnificare propus. Aceasta cu atât mai mult cu cât, în orice limbaj instituit ca mod de semnificare, există posibilitatea *traducerii* semnificaţiilor dintr-un sistem de semne în altul. Or, cel puţin pentru Donald Davidson, orice traducere este o interpretare. Analiza conceptului de *posibilitate de adevăr* ca interpretare a unei propoziţii întăreşte ideea creativităţii relaţiei de interpretare în domeniul logicii.

Cel de-al doilea nume pe care-l invocăm este cel al lui Carnap. În *Semnificaţie şi necesitate. Un studiu de semantică şi logică modală*[24], autorul are în vedere conturarea unei metode pentru determinarea sensului şi semnificaţiei diferitelor construcţii logico-lingvistice. Un concept fundamental al angrenajului teoretic şi practic-operaţional al autorului este cel de *descripţie de stare* („state-description"), similar celui de „lume posibilă" (Leibniz) sau celui de „stare de lucruri" (Wittgenstein). Ce înţelege Carnap prin descripţie de stare? Să-l ascultăm: „o clasă de propoziţii din S_1 [limbajul ce constituie obiect al analizei, n.n. – C.S.] care conţine pentru orice propoziţie atomară sau această propoziţie sau negaţia ei, dar nu pe amândouă, şi nu conţine alte propoziţii" [24:52].

Anumite explicaţii sunt necesare. Limbajul S_1, în calitatea lui de sistem de semne, este pus să reprezinte o anumită lume, o anumită realitate posibilă. Reprezentarea aceasta este mijlocită de semne, fiindcă noi nu putem aduce direct obiectele lumii pentru a le pune în calitate de semne şi a forma cu ele un anumit limbaj. Din acest motiv, vom reprezenta lumea prin descrierea ei, adică prin punerea în mişcare a unui sistem de propoziţii (propoziţia fiind elementul minimal al unei descripţii a lumii). În acest fel, vom da o „descripţie de stare" a lumii, care se constituie ca o colecţie de propoziţii (nu de lucruri şi obiecte, aşa cum e lumea). Aceste propoziţii pot fi de mare complexitate. Dacă le segmentăm succesiv, ajungem la elementele ultime ale unei descripţii de stare, aşa numitele propoziţii atomare.

Ele descriu proprietăţi sau relaţii ale obiectelor pe care descripţia de stare le înfăţişează. Nici un obiect nu poate conţine o proprietate şi

---

[24] Rudolf Carnap, *Semnificaţie şi necesitate. Un studiu de semantică şi logică modală*, Editura Dacia, Cluj, 1972.

Scanned with OKEN Scanner

negaţia ei şi nici nu poate să întreţină şi să nu întreţină o relaţie cu un altul, motiv pentru care nici descripţia de stare nu poate conţine o propoziţie atomară şi negaţia ei. Descrierea proprietăţilor pe care un obiect le are, a acelora pe care un obiect nu le are, descrierea relaţiilor pe care un obiect le întreţine cu altele, a acelora pe care nu le întreţine epuizează tot ce se poate spune despre un obiect pe care îl „descrie" o descripţie de stare. Avem aici o explicaţie a înţelesului conceptului de descripţie de stare. Numai că posibilităţile în interiorul unei descripţii de stare sunt multiple, ceea ce ne poate duce la interpretări multiple şi la crearea de lumi diferite.

3.3. *Funcţia practic-operaţională a interpretării logice*

Relaţia de interpretare are, în domeniul logicii, o *funcţie practic operaţională,* instrumentală. A interpreta în logică înseamnă a „investi" un semn (sau un sistem de semne) cu posibilitatea de a se manifesta creator în interiorul construcţiei din care el face parte. Aspectele acestea sunt mai vizibile în sistemele moderne ale logicii, acelea care se bazează pe un limbaj specializat şi în care descoperim evidentă această preocupare pentru a înzestra semnele şi sistemele de semne cu posibilitatea de a lucra în interiorul unei organizări semnice. Petre Botezatu[25], în tentativa sa de a construi un sistem de logică naturală care să depăşească extremele (artificialitatea constructivismului axiomatic, dar şi intuitivismul logicii de tradiţie), a atras atenţia că un sistem de semne şi regulile după care ele se manifestă nu constituie încă o logică. Ele ne plasează doar în „anticamera logicii", iar următorul pas pe care trebuie să-l facem pentru a ne instala în fotoliul confortabil al logicii este acela de a da un sens (adică o interpretare) semnelor şi relaţiilor dintre ele. Cu instituirea unui sens, semnele participă la dinamismul construcţiei în care apar.

Dacă deschidem *Principia Mathematica* a lui Russell şi Whitehead[26], vom constata cu uşurinţă că „semnele" care se introduc se in-

---

[25] Petre Botezatu, *Schiţă a unei logici naturale – logica operatorie,* Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1969, p. 12 : „A dezvolta un sistem de calcul logic nu înseamnă încă a face logică. Este anticamera logicii. Abia interpretarea logică a acestui calcul ne îndreaptă către o logică..."

[26] A.N. Whitehead, B. Russell, *Principia Mathematica,* volume I, second edition, Cambridge University Press, 1925, pp. 90-97.

Scanned with OKEN Scanner

troduc cu un scop bine determinat: semnul să poată fi utilizat eficient în „producerea" teoremelor acestui sistem logic. Când Russell şi Whitehead introduc în sistemul lor semnul („⊃"), ce exprimă implicaţia materială, introducerea se face prin următoarea definiţie:

$$(p \supset q) \equiv (\sim p \vee q)$$

Această introducere a semnului („⊃") este intrumentală: oricând vom întâlni acest semn într-o formulă logică, vom putea să îl înlocuim cu echivalentul lui (dacă vom constata că această înlocuire ne este utilă pentru ceea ce vrem să facem cu formula dată) obţinând, astfel, o formulă echivalentă (care are aceeaşi valoare de adevăr) cu formula dată. La fel se procedează şi cu alte categorii de semne ale sistemului.

Temeiul pentru care se procedează de o asemenea manieră ţine tocmai de „productivitatea" unui sistem logic: deducerea a cât mai multe teoreme (formule logice adevărate) în interiorul sistemului. Această productivitate a sistemului logic se bazează tocmai pe funcţiile operaţionale prin care s-au introdus şi pe care le îndeplinesc termenii şi regulile sistemului. Să urmărim demonstraţia teoremei (2.05) din sistemul Russell-Whitehead pentru a detecta această funcţie operaţională a semnelor:

$$2.05: (q \supset r) \supset ((p \supset q) \supset (p \supset r))$$

Demonstraţie:

Pornim de la principiul sumei (axioma a cincea a sistemului Russell-Whitehead):

$$(q \supset r) \supset ((p \vee q) \supset (p \vee r))$$

În această axiomă facem substituţia (–p / p: p este înlocuit cu –p) şi obţinem formula:

$$\text{Sum:} \sim p / p : (q \supset r) \supset ((\sim p \vee q) \supset (\sim p \vee r)) \ (1)$$

unde aplicăm definiţia implicaţiei şi obţinem:

$$(1)\ 1.01: (q \supset r) \supset ((p \supset q) \supset (p \supset r)) \ (2)$$

care nu e nimic altceva decât formula dată.

Trecerea de la o secvenţă la alta se bazează tocmai pe asumarea definiţiilor operaţionale ale semnelor, sistemelor de semne sau regulilor.

Scanned with OKEN Scanner

Mai mult chiar, Hilbert şi Ackermann au propus o metodă de decizie – metoda formelor normale – care exploatează la maximum definiţiile instrumentale ale semnelor sau secvenţelor de semne[27]. Aspectul a fost sesizat chiar în legătură cu procedura de construcţie asumată de lucrarea pe care am invocat-o: „când *Principia* defineşte implicaţia materială după cum urmează: $(p \supset q) \equiv (\sim p \vee q)$ şi produsul logic prin intermediul sumei: $(p \& q) = \sim (\sim p \vee -q)$ se uzează de o definiţie simbolică şi nu de o definiţie pentru ceea ce simbolul semnifică. În acest caz, o astfel de definiţie se spune că este *contextuală* sau de uzaj, căci simbolul $\supset$ şi & sunt *simboluri incomplete*"[28] (care, luate izolat, sunt lipsite de semnificaţie). Ceea ce l-a făcut pe Jean Ladrière să afirme că „un sistem formal este o teorie deductivă considerată dintr-un punct de vedere combinatoric, abstracţie făcând de orice conţinut de sens pe care l-ar putea avea prin ea însăşi. Mai exact, limbajul în care este formulat un sistem formal este definit independent de orice interpretare" [28:21:1030].

Putem trage de aici o concluzie, care ni se pare interesantă, cu privire la *sensul* semnelor în interiorul unui demers logic, mai ales în construcţiile axiomatizate: semnul logic nu are un sens ci o *utilizare* eficientă în sistemul dat[29]. Sau, dacă vrem să exprimăm mai exact aceste realităţi, am putea spune că sensul unui semn este utilizarea sa în

---

[27] D.Hilbert, W.Ackermann, *Grundzüge der Theoretischen Logik*,5.Auflage, Springer-Verlag, Berlin-Heidelberg-New-York, 1967, pp. 15-18.

[28] *Encyclopaedia Universalis,* corpus 20, Paris, 1996, p. 405; Cu referire la asumarea simbolică a noţiunii de clasă, Russell şi Whitehead notează în *Principia Mathematica:*„În sistemul nostru, simbolurile pentru clase, ca şi cele pentru descripţii, sunt simboluri incomplete: «utilizările» lor sunt definite, dar în ele însele, ele nu sunt puse să semnifice ceva. Rezultă că uzajul unor asemenea simboluri este astfel definit încât atunci când *definiensul* înlocuieşte *definiendumul* nu rezultă un simbol despre care am putea presupune că reprezintă o clasă. Astfel clasele, după maniera în care le-am introdus, sunt simple comodităţi simbolice sau lingvistice şi nu obiecte autentice, aşa cum sunt obiectele lor dacă ele sunt indivizi" (*Principia Mathematica,* Cambridge University Press, 1910, vol. I, p. 75; Cf. Miéville, p. 13).

[29] Să aducem în discuţie şi remarca lui Bernard Ruyer, care are în vedere logica propoziţiilor, dar care rămâne valabilă pentru orice sistem modern de logică: „Un tratament pur sintactic al logicii propoziţiilor ar consta în a da o listă de formule alese ca axiome şi de reguli pentru derivarea teoremelor. Operatorilor nu li s-ar atribui nici o altă semnificaţie decât «modul de întrebuinţare» dat de axiomele unde figurează" (Bernard Ruyer, *Logique,* P.U.F., Paris, 1990, p. 36).

Scanned with OKEN Scanner

sistemul cognitiv în care este integrat. Dacă medităm atent la modul de construcţie a limbajelor – chiar şi a limbajului natural şi a aventurii sale istorice – nu putem să nu constatăm că există destule căi pentru a recupera acest înţeles al sensului chiar şi la acest nivel: semnele limbajului natural au fost introduse cu o funcţie instrumentală, practic-operaţională bine delimitată, aceea de a asigura transmiterea către alteritate a conţinuturilor noastre de gând! Acest prim „sens" al sensului a fost repede uitat, asumându-se altele destul de complicate în raport cu instanţierile originare. Wittgenstein a atras atenţia în mod deosebit asupra sensului de utilizare eficientă pe care-l poartă cu sine un semn. Să adăugăm că, aşa cum ne informează Cassirer în introducerea la *Filosofia formelor simbolice,* Humboldt îi scria lui Wolf în 1805 că el gândea „a fi descoperit arta de a se servi de limbaj ca de un vehicul pentru a parcurge tot ceea ce e mai elevat, mai profund şi mai divers în lume".

Asumarea funcţiei practic-operaţionale a semnelor în interpretarea logică are o consecinţă dintre cele mai semnificative care trebuie invocată: *interpretarea unui semn în limbajul logic este definiţională.* Introducerea unui semn sau a unui sistem de semne într-o construcţie logică se realizează prin intermediul definiţiei. De altfel, chestiunea aceasta a dat naştere unor discuţii ample asupra rolului definiţiei în sistemele moderne ale logicii în raport cu utilizarea acestei operaţii în sistemele logice tradiţionale. Denis Miéville a subliniat[30] că odată cu construcţia conceptuală din *Principia Mathematica* una dintre consecinţele importante a fost şi atribuirea unui rol bine determinat definiţiei.

Consecinţele sunt importante: ceea ce avem prin definiţie ne este dat. Ceea ce nu avem prin definiţie este dedus din ceea ce este dat. Nimic altceva nu trebuie să existe într-un sistem logic (cel puţin în acela determinat de accepţiunea modernă a termenului) decât ceea ce este dat şi ceea ce este dedus. Dar şi între aceste două domenii ale unui sistem logic (ceea ce este dat şi ceea ce este dedus) există anumite constrângeri: ceea ce poate să fie dedus nu trebuie să fie dat! Ca reflex al acestei exigenţe funcţionează – în construcţia sistemelor logice – principiul independenţei axiomelor (adică a ceea ce este dat): nici o axiomă nu

---

[30] Denis Miéville, *Logique: histoire et diversité,* în O. Houdé, D. Miéville, *Pensée logico-mathématique. Nouveaux objets interdisciplinaires,* P.U.F., Paris, 1994, pp. 9-46.

Scanned with OKEN Scanner

trebuie să fie asumată în această calitate dacă ea poate fi dedusă din celelalte în baza regulilor sistemului. Dacă o axiomă poate fi dedusă din celelalte, înseamnă că ea este superfluă, deoarece sistemul are aceeaşi putere şi fără ea. Russell şi Whitehead au pornit, în construcţia sistemului lor, cu cinci axiome, dar Bernays a demonstrat că axioma a patra (principiul asociativităţii) nu este independentă. Este motivul pentru care Hilbert şi Ackermann, preluând în sistemul lor axiomele din *Principia Mathematica,* au renunţat la axioma a patra, rezultatele în domeniul demonstrării teoremelor fiind aceleaşi.

Am putea spune că cerinţa independenţei axiomelor (adică satisfacerea exigenţei conform căreia ceea ce poate fi dedus nu trebuie să fie dat) nu este, în primul rând, o cerinţă de ordin logic, ci una de domeniul economicităţii, operaţionalităţii şi eliminării excesului de convenţionalism într-un sistem logic. În definitiv, dacă un sistem axiomatic conţine axiome care nu sunt independente, acest fapt nu afectează logicitatea sistemului ci, mai degrabă, economicitatea, operaţionalitatea şi arbitrariul său. Cu cât un sistem logic are mai multe axiome, cu atât el este mai arbitrar, deoarece conţine mai multe propoziţii fundamentale nedemonstrate. Faptul acesta este relevant pentru asumpţia interpretării definiţionale a semnelor discursului logic în care operaţionalitatea ocupă un loc central.

3.4. *Interpretarea logică ca posibilitate a construcţiei sistemelor logice*

Interpretarea în domeniul logicii se deosebeşte de interpretarea în alte domenii (filosofic, religios, artistic etc.) şi din punctul de vedere al prezenţei în diferite etape ale construcţiei discursive (în calitate de rezultat al interpretării). Se poate constata cu uşurinţă că *interpretarea logică este prima verigă a construcţiei unui discurs logic (sistem logic) în timp ce ea este ultima verigă (creatoare de sensuri) în toate celelalte tipuri de discurs.* Să subliniem că, odată cu introducerea definiţională a sensului ca utilizare pentru un semn, o regulă sau o operaţie ale unei construcţii logice, nu facem altceva decât să constituim semnul, regula sau operaţia drept elemente componente şi operaţionale ale sistemului de semne în care se integrează. Dar nu cu această atribuire de sens semnului, regulei sau operaţiei construim discursul logic, ci cu angajarea funcţională a lor în producerea de noi formule logice. Cu atribuirea

Scanned with OKEN Scanner

de sensuri (care este o operaţie de interpretare în logică) asigurăm doar *posibilitatea construcţiei unui sistem logic* în calitate de rezultat al interpretării. De la posibilitatea la realitatea construcţiei rămâne de parcurs o cale destul de lungă care nu e întotdeauna trecută de acela care instituie sensurile şi semnificaţiile pentru ingredientele unei astfel de construcţii teoretice.

Să aducem în atenţie câteva elemente ale acestei „tehnici a construcţiei sistemului formal" pentru a avea la îndemână noi argumente în favoarea ideii că interpretarea în domeniul logicii este prima verigă a construcţiei unui asemenea discurs. În viziunea lui Russell şi Whitehead, calculul propoziţional modern nu se poate construi decât într-o formă axiomatizată. Teoriiile despre axiomatică (datorate în special lui Hilbert) şi o serie de întruchipări ale ei (datorate lui Peano şi Frege) au constituit punctele de plecare (recunoscute de altfel) pentru axiomatizarea calculului propoziţional în *Principia Mathematica.* Să spunem de la început că Russell şi Whitehead preiau notaţia lui Peano (pentru intuitivitatea ei), semnul asertării şi regulile de deducţie de la Frege, dar le reformulează şi, nu de puţine ori, introduc notaţii noi datorită noutăţii unor probleme pe care le tratează şi care n-aveau cum să fie simbolizate până atunci.

Calculul propoziţional din *Principia Mathematica* conţine: (a) ideile primitive; (b) axiomele; (c) regulile de deducţie; (d) teoremele. Între ideile primitive ale sistemului de calcul propoziţional avem: propoziţii elementare (p, q, r...) care exprimă ceva dat prin simţuri şi nu pot fi calificate decât ca adevărate sau false (valoarea de adevăr este esenţială iar conţinutul unei asemenea propoziţii elementare nu interesează calculul propoziţional care este pur formal); functorii sistemului calculului propoziţional: negaţia (~ p, ~ q, ~ r ...), implicaţia („⊃"), disjuncţia inclusivă („v"), conjuncţia („&"). Russell şi Whitehead privilegiază disjuncţia inclusivă („sau / şi": p v q), motiv pentru care axiomatizarea calculului lor propoziţional porneşte cu doi functori (negaţia şi disjuncţia) şi cu alţii pe care îi defineşte cu ajutorul acestora: conjuncţia [(p & q) ≡ ~ (~ p v ~ q)] şi implicaţia [(p ⊃ q) ≡ (~ p v q)]. Definiţia este modalitatea prin care se introduce în sistem un nou simbol ca fiind acelaşi lucru cu un alt simbol sau cu un alt sistem de simboluri care funcţionează deja în sistem. Axiomele (în număr de cinci) şi regulile de deducţie (în număr de două) completează „materialul" din care este alcătuit sistemul logic din *Principia Mathematica.*

Scanned with OKEN Scanner

Întrebarea care se situează în miezul problemelor pe care le discutăm este următoarea: Avem de-a face, în acest stadiu, cu un discurs logic, cu un sistem de gândire care să dea seama de „ordinea logică" a calculului propoziţional, ca semnificaţie a acestuia din urmă ce este „îmbrăcată" într-o formă deosebită, forma axiomatică? Răspunsul este, în opinia noastră, negativ. Construcţia sistemului logic al calculului propoziţional de-abia de-acum începe, odată cu demonstrarea teoremelor prin punerea la lucru a acestor mijloace de care am vorbit. Instituirea de sensuri pentru semne şi reguli constituie „partea statică" a construcţiei unui sistem logic, instituirea unui discurs logic prin punerea în funcţiune a elementelor şi instrumentelor părţii statice constituie „partea dinamică" a calculului logic.

Operaţionalitatea şi funcţionalitatea calculului propoziţional ca sistem de ordine se realizează odată cu intrarea în acţiune a *regulilor de deducţie* ce se „exersează" asupra datului axiomatic[31]. Ele sunt în număr de două, acelea utilizate de Frege în construcţia sistemului său: regula detaşării (modus ponens) şi regula substituţiei. Demonstrarea unei formule (care constituie osatura discursului logic din *Principia Mathematica*) înseamnă aplicarea regulilor de deducţie la axiome. Dacă, operând în axiome numai detaşări şi substituţii permise ajungem la formula dată, atunci ea este o formulă adevărată în sistemul dat, putând fi trecută între tezele sistemului. Fie formula:

$$(p \supset -q) \supset (q \supset -p)$$

Pornim de la principiul permutării (axioma 1.4) al sistemului *Principia Mathematica*:

$$(p \vee q) \supset (q \vee p)$$

Aplicăm regula substituţiei în această axiomă (înlocuim p cu ~ p şi q cu ~ q) şi obţinem:

$$.(\sim p \vee \sim q) \supset (\sim q \vee \sim p)$$

---

[31] Să subliniem doar tangenţial aici că există sisteme de logică construite astfel încât rolul hotărâtor îl au regulile: deducţia naturală este ilustrativă din acest punct de vedere. (A se vedea: J.Dopp, *Logiques construites par une méthode de déduction naturelle,* Louvain, E.Nauwelaerts, Paris, Gauthier-Villars, 1962; J.-B. Grize, *Logique moderne,* I,II,III, Paris, Le Haye, Gauthier-Villars et Mouton, 1969, 1971, 1973; Francois Lepage, *Eléments de logique contemporaine,* Dunod, Paris, 1991.)

Scanned with OKEN Scanner

Aplicăm în formula obţinută definiţia implicaţiei şi parvenim la:

$$(p \supset \sim q) \supset (q \supset \sim p)$$

adică exact formula iniţială, care este, astfel, o teoremă a sistemului *Principia Mathematica.* Suntem în plină desfăşurare a construcţiei discursive (construcţie a unei secvenţe din calculul propoziţional propus de Russell şi Whitehead) care a fost posibilă doar prin interpretarea (atribuirea de sensuri operaţionale) semnelor şi regulilor sistemului.

De altfel, Haskell B. Curry[32] a atras atenţia că, în construcţia unui sistem formal de logică (şi poate nu numai de logică) se disting două sisteme de limbă: *limba U* (limba comună în care acela care construieşte un sistem formal şi acela care îl receptează se înţeleg în mod natural) şi *limba A* (un sistem specializat de semne prin intermediul cărora se introduc toate „obiectele logice" ale unui sistem formal). Semne precum „v", „⊃", „p" (şi altele asemenea), pe care le-am tot evocat în cazul calculului propoziţional din *Principia Mathematica*, constituie elemente ale limbii A. Să subliniem că limba A, care este intrinsecă unui sistem formal şi este instrumentul prin care el lucrează, nu dispune de autonomie operatorie decât după ce se foloseşte de limba U: toate semnele din interiorul limbii A trebuie definite cu ajutorul celor din limba U. Astfel încât, pentru orice sistem formal, limba proprie cere întotdeauna o reprezentare în perimetrul limbii naturale.

Lucrurile se petrec de o cu totul altă manieră atunci când interpretarea se propune în alte domenii. În discursul filosofic, în discursul mistic, în discursul artistic interpretarea înseamnă ultima etapă a construcţiei rezultatului. Să invocăm aici un exemplu clasic: interpretarea lui Gotthold Ephrad'm Lessing dată grupului statuar *Laocoon*[33]. Obiectul interpretării lui Lessing este cunoscuta sculptură care ne-a rămas de la vechii greci. Ea poate fi „citită" ca un „text" căci, aşa cum am mai subliniat, semnele prin intermediul cărora ea spune ceea ce spune fiecărui receptor sunt de natură simbolică. Ele constituie un întreg „discurs" care trebuie descifrat pentru a i se dezvălui sensurile şi

---

[32] Haskell B.Curry, *Les systèmes formels et les langues,* în *Les méthodes formelles en axiomatique,* „Colloques Internationaux du Centre National de Recherche Scientifique", Paris, décembre 1950, publié 1953.

[33] Lessing, *Laocoon sau despre limitele picturii şi ale poeziei,* Editura Univers, Bucureşti, 1971.

Scanned with OKEN Scanner

semnificaţiile ascunse. Rezultatul actului de interpretare este acest cunoscut text al lui Lessing – care a influenţat fără îndoială viziunea romantică asupra artei greceşti – intitulat chiar *Laocoon sau despre limitele picturii şi ale poeziei.*

Câteva sublinieri lămuritoare sunt necesare. Interpretarea propusă de Lessing în textul pe care îl invocăm este o replică la o alta, datorată lui Winckelmann[34]. Întrebarea la care vrea să răspundă Lessing este următoarea: De ce, oricâtă durere ar exprima trupul elinului în picturile şi sculpturile antice, totuşi faţa sa exprimă demnitate şi noblețe? De ce nu se vede pe faţa celui copleşit de durere nimic din acest simţământ, de care noi, cei care îl privim, suntem de-a dreptul copleşiţi? Ideea este prezentă la Winckelmann şi, pornind de la secvenţele interpretative ale acestuia din urmă, Lessing dezvoltă de fapt interpretarea la *Laocoon:* „Caracteristica principală a capodoperelor eline este, în ultimă analiză, simplitatea nobilă şi măreţia calmă a atitudinii şi a expresiei. După cum adâncimile mării sunt veşnic potolite, oricât de furtunoase ar fi valurile de la suprafaţa ei, tot astfel nu poate patima să tulbure liniştea sublimă a sufletului şi a expresiei. În ciuda chinurilor cumplite, sufletul acesta apare pe faţa – şi nu numai pe faţa – lui Laocoon. Durerea trădată de toţi muşchii, de toate tendoanele trupului, durerea pe care, privind numai partea inferioară a corpului contractat de suferinţă, ni se pare că o resimţim chiar noi, acea durere nu se manifestă totuşi printr-o expresie sau atitudine de mânie. Omul acesta nu scoate strigătul înspăimântător de care pomeneşte Virgiliu, vorbind despre Laocoon“ [34:41].

De aici începe, de fapt, interpretarea propusă de Lessing în *Laocoon sau despre limitele picturii şi ale poeziei:* „Observaţia, care e sâmburele acestui pasaj, că pe chipul lui Laocoon durerea nu se arată cu violenţa la care, dată fiind intensitatea acestei dureri, am fi în drept să ne aşteptăm, este perfect justă. (...) Numai în ce priveşte motivul pe care domnul Winckelmann îl atribuie acestei iscusinţe, în ce priveşte generalitatea regulii pe care el o deduce din acest motiv, îndrăznesc să fiu de altă părere“[33:12]. Care e, deci, răspunsul lui Lessing la întrebările pe care le-am lansat şi care constituie esenţa interpretării sale la *Laocoon*?

---

[34] A se vedea: Johan Joachim Winckelmann, *Consideraţiuni asupra imitării operelor greceşti în pictură şi sculptură,* în *De la Apollo la Faust,* Editura Meridiane, Bucureşti, 1978, pp. 25-50.

Scanned with OKEN Scanner

În viziunea vechilor greci, a exprima în mod tumultuos şi strident suferinţa era expresia unui suflet slab, un suflet dominat de puterea patimilor. Grecii nu puteau admite pentru ei aşa ceva, motiv pentru care aruncau în seama barbarilor asemenea manifestări. Sufletul nobil, credeau grecii, suferă în tăcere. Am putea găsi aici una dintre cauzele pentru care expresia feţei lui Laocoon exprimă măreţie şi demnitate: pentru a exprima un suflet nobil precum cel al grecilor.

Rămâne totuşi o întrebare care nu ne lasă liniştiţi pe calea acestei interpretări a lui *Laocoon:* de ce nu se întâmplă acelaşi lucru şi în cazul poetului? Nu ar vrea şi el, prin imnurile sale, să pună în evidenţă acelaşi suflet nobil al elinului? De ce, totuşi, dă drumul strigătului înspăimântător care diminuează măreţia lui Laocoon în raport cu cel dăltuit în imagine? Răspunsul lui Lessing – întins pe pagini întregi din amplul său text – ar putea fi rezumat astfel: preţuirea şi dragostea elinului pentru frumuseţea perfectă! A reda durerea – în pictură, în sculptură şi în toate artele în care privirea şi forma sunt esenţiale – înseamnă a reda faţa schimonosită, a deforma proporţiile (şi câtă preţuire aveau proporţiile la greci!), într-un cuvânt a atenta la frumuseţea perfectă. Dar, la vechii greci, ceea ce nu era în concordanţă cu ideea de frumos trebuia înlăturat. Dacă durerea, suferinţa atentează la ideea de frumuseţe perfectă, sacrificată e – subliniază Lessing – durerea sau suferinţa şi nicidecum ideea de frumos. Este motivul pentru care expresia feţei lui Laocoon este senină şi plină de demnitate. „Maestrul voia să înfăţişeze frumuseţea supremă în condiţiile date ale durerii fizice. Durerea, în toată deformanta ei vehemenţă, nu putea fi îmbinată cu frumuseţea. Artistul a trebuit deci să micşoreze durerea, să potolească ţipetele până la a face din ele suspine; nu pentru că strigătul e semnul unui suflet de calitate inferioară, ci pentru că sluţeşte faţa într-un mod respingător" [33:22-23]. Încordarea muşchilor, arcuirea braţelor, deşi exprimă durerea, *nu se ating încă de farmecul frumuseţii durerii*, ceea ce se întâmplă însă în cazul feţei. De ce durerea se exteriorizează prin strigăt în poezie? Pentru că aici frumuseţea nu se vede, ci se simte, se deduce, ceea ce e altceva.

Nu este locul să intrăm în detalii. Cele câteva lămuriri au avut rolul de a ne introduce în atmosfera ideatică a interpretării lui Lessing. Pe parcursul întregului text, Lessing dă sensuri noi unora sau altora dintre modalităţile în care operele de artă ale grecilor (pictura, sculptura, poezia) vorbesc modernităţii, descoperă noi idei pe care le pune în

Scanned with OKEN Scanner

valoare tocmai pentru a spune şi altceva despre această creaţie a grecilor. Odată cu instituirea de sensuri şi cu propunerea de noi semnificaţii, se construieşte şi se dezvoltă discursul interpretativ al lui Lessing în calitate de rezultat al unei relaţii de interpretare. Conturul textului se articulează în acelaşi timp cu înaintarea în planul interpretării.

Prin urmare, relaţia este inversă în raport cu interpretarea în domeniul logicii. Acolo interpretarea (instituirea sensurilor) constituia premisa (posibilitatea) construcţiei discursive (construcţia unui anumit tip de ordine), o primă etapă care trebuie urmată de altele pentru ca discursul logic (ca rezultat al unei relaţii de interpretare) să se înfiripeze. Aici interpretarea (instituire de sensuri şi descoperire de semnificaţii) înseamnă, de fapt, actul construcţiei discursive, ultima etapă pe care acela care propune interpretarea o parcurge pentru desăvârşirea proiectului său interpretativ. Certamente, înainte de această etapă trebuie parcurse altele: descifrarea datului interpretării, înţelegerea datului interpretării.

Faptul că interpretarea în domeniul logicii exprimă doar posibilitatea construcţiei rezultatului, spre deosebire de interpretarea în celelalte domenii unde ea exprimă discursul propriu-zis, este evidenţiat şi de exigenţele manifestării relaţiei de interpretare în domeniul logicii. S-a subliniat[35] că în logică interpretarea presupune îndeplinirea simultană a două exigenţe: existenţa unui *domeniu de interpretare* (o mulţime de elemente şi un număr de proprietăţi şi relaţii definite pe această mulţime) şi manifestarea unei *funcţii de interpretare* (o funcţie care face să corespundă constantelor nelogice ale limbajului în care este formulat sistemul logic care beneficiază de interpretare proprietăţi sau relaţii aparţinând domeniului de interpretare). Or, niciunde în cazul interpretării aparţinând domeniilor filosofic, artistic etc. nu întâlnim o astfel de relaţie punctiformă de corespondenţă.

3.5. *Caracterul liber de constrângeri al interpretării în logică*

Interpretarea semnelor logice şi a sistemelor logice în genere este, teoretic, *nelimitată*, în timp ce interpretarea în celelalte domenii, deşi

---

[35] Jean Ladrière, *La forme et le sens*, în *L'Univers Philosophique*, Encyclopédie Philosophique Universelle, P.U.F., Paris, 1991, pp. 475-492 (referinţa la p. 484).

Scanned with OKEN Scanner

poate fi foarte diversă, rămâne totuşi temperată de această legătură cu sensurile şi semnificaţiile iniţiale ale obiectului interpretării. Legătura aceasta, deşi poate fi dilatată foarte mult, nu poate fi ruptă complet pentru că interpretările în filosofie, artă şi alte asemenea domenii au ca origine, ca punct de plecare sensurile şi semnificaţiile textului iniţial. Fără îndoială, aici pot fi propuse sensuri noi, pot fi redescoperite semnificaţii nebănuite, dar aceste propuneri şi redescoperiri au o întemeiere în sensurile şi semnificaţiile iniţiale ale textului[36]. Senzaţia aceluia care ia contact cu o interpretare în domeniul filosofiei, în domeniul artei sau în domeniul religiei este aceea a descoperirii unei *noutăţi întemeiate pe ceea ce este dat.* Interogaţia care ar trebui să-i stea întotdeauna în preajmă în aceste situaţii ar fi următoarea: Câtă dreptate are interpretul şi de ce nu şi-a dat nimeni seama până la el că textul îngăduie şi asemenea sensuri şi semnificaţii?

Mai apăsat, am putea afirma că interpretarea unui text filosofic, artistic sau religios nu îngăduie să spui orice, arbitrariul nu este total (aici există, desigur, o anumită „morală"!), nu putem institui chiar orice sens şi nu putem trimite fără circumspecţie la orice semnificaţie. Or, în domeniul logicii, instituirea de sensuri este nelimitată pentru semnele sistemului interpretat. Condiţia minimală care trebuie respectată este ca această instituire de sensuri să răspundă tipului de ordine asumat de sistemul de semne dat spre interpretare. Dacă revenim la interpretarea lui Lessing – pe care am invocat-o anterior – atunci vom constata că

---

[36] Ocupându-se de analiza elementelor de semantică logică la comentatorii antici ai *Categoriilor* lui Aristotel (Porfir, Dexip, Ammonius), Sorin Vieru subliniază – pentru comentariile avute în vedere – chiar aspectele pe care le aducem în discuţie: „... în ce-i priveşte pe comentatorii Stagiritului, este evident că lucrările lor se fac ecoul cărţii inspiratoare şi, ca atare, accentuează «semanticitatea» *Categoriilor* lui Aristotel. Ele amplifică problematica semantică a *Categoriilor*, dar într-o oarecare măsură o şi denaturează, şi anume o denaturează creator. Căci aportul comentatorilor are o dublă natură: una conservatoare şi una aducătoare de nou. De aceea interesul cu care ne apropiem de lucrările lor este şi el dublu. În măsura în care exegeza lor este fidelă, ea reliefează mai pregnant dimensiunea semantică a însuşi tratatului lui Aristotel (...). Iar în măsura în care comentatorul a îndrăznit să fie mai mult decât simplu păstrător şi transmiţător al unei tradiţii, în măsura în care versiunea pe care o dă este infidelă textului comentat, în aceeaşi măsură ea este şi originală, deschizătoare spre orizontul scolastic al logicii" (Sorin Vieru, *Începuturi de semantică logică la comentatorii antici ai „Categoriilor"*, în *Probleme de logică*, IV, Editura Academiei, Bucureşti, 1972, pp. 109-127, citatul la pp. 110-111).

Scanned with OKEN Scanner

propunerea de noi sensuri şi regăsirea de noi semnificaţii pentru această formă de discurs plastic (avansarea ideii că seninătatea elinului este determinată de apetenţa creatorului pentru perfecţiunea frumuseţii) se originează în elemente ce ţin de datul interpretării. Elemente ce ţin de cel puţin următoarele aserţiuni şi interogaţii: într-adevăr, cine priveşte faţa eroului descoperă seninătatea; dacă ea ar fi indusă de ideea redării unui suflet nobil (credinţă curentă la grecii vechi), atunci ar trebui să o descoperim în toate formele de artă; dar avem o excepţie dintre cele mai semnificative: poezia (Virgiliu); de ce?; pentru că motivul nu e redarea sufletului nobil; care e motivul? ceva ce ţine de natura şi specificitatea artelor vizuale (sculptură, pictură): aici frumuseţea se „vede" (motiv pentru care ea nu trebuie să fie alterată); concluzia: seninătatea elinului în pictură şi sculptură e determinată de obsesia creatorului pentru redarea formelor perfecte ale frumuseţii. Avem, după cum putem lesne constata din această „schematizare" extremă a argumentaţiei lui Lessing, aproape o intemeiere strict logică a interpretării (a sensurilor şi semnificaţiilor) pe care le propune pentru o nouă înţelegere a grupului statuar *Laocoon*.

Or, în domeniul logicii, lucrurile se petrec altfel. Noi putem să dăm semnelor şi operaţiilor cu semne orice sens vrem dacă aceste sensuri se încadrează în tipurile de ordine pe care le dezvăluie sistemul propus interpretării. Boole, cum am văzut, a subliniat acest lucru, Frege l-a utilizat ca pe un „dat" al experienţei logice, iar cei care au construit sistemele clasice ale logisticii secolului nostru (Russell, Hilbert) l-au asumat ca pe un rezultat deja validat în practica construcţiei axiomatice. Să urmărim, din acest punct de vedere, aventurile unui anumit tip de ordine logică care ne vine încă din antichitate: structura de pătrat logic (pătratul lui Boethius). Fundată iniţial ca tip de ordine care exprimă relaţiile dintre propoziţiile categorice (A, E, I, O), această structură a fost interpretată diferit. Interpretarea diferită este mai evidentă în generalizarea pătratului logic propusă de Robert Blanché sub numele de structura hexadică[37].

Blanché constată că acest tip de ordine logică – concretizat într-o structură elementară a gândirii care reflectă relaţiile de contrarietate, contradicţie, subcontrarietate, subalternare şi supraalternare dintre

[37] Robert Blanché, *Structures intellectuelles. Essai sur l'organisation systématique des concepts*, J. Vrin, Paris, 1966.

Scanned with OKEN Scanner

propoziţiile categorice – poate fi extrapolat la modalităţi (posibil, necesar, imposibil, contingent), relaţii cantitative (mai mare, mai mic, mai mare sau egal, mai mic sau egal), modalităţi deontice (obligatoriu, interzis, permis, facultativ), functori binari (conjuncţie, disjuncţie, implicaţie etc.). Acestea constituie, fiecare în parte, interpretări posibile pentru sistemul de semne care exprimă tipul de ordine evidenţiat. Noi înşine am propus interpretări ale acestui tip de ordine în domeniul modalităţilor opinabile (convins, considerat, nedecis, contestat) sau în domeniul formelor argumentative[38].

Această specificitate a interpretării în domeniul logicii a atras atenţia unor nume de referinţă care, chiar dacă nu s-au ocupat de interpretare în acest context al diferenţierii de alte domenii, au sesizat şi au subliniat posibilitatea nelimitată aproape de a uza de largheţea unei asemena proceduri în perimetrul logicii. Trimiterile îl au în vedere, într-o primă instanţă, pe Rudolf Carnap, care a formulat – exagerând fireşte situaţia – *principiul toleranţei*: în logică nu există morală (aluzie la faptul că orice morală este constrângătoare). Fiecare propunător de sistem logic poate să-şi aleagă semnele pe care le doreşte, să-şi ia ca punct de plecare axiomele convenabile, regulile pe care le consideră productive în interiorul sistemului. Libertatea este aici maximală. Dar cu o singură condiţie: să poată face ceva cu sistemul de semne, cu axiomele alese şi cu regulile asumate. Şi poate face ceva dacă aceste ingrediente ale sistemului formal se integrează unui tip de ordine: ordinea trecerii de la axiome la teoreme cu ajutorul regulilor. Dacă acest tip de ordine – cerinţă minimală a unei construcţii axiomatice a logicii în interiorul căreia se regăsesc, fireşte, şi alte tipuri de ordine – nu este respectat, sistemul de semne şi interpretările sale rămân construcţii inutile ale domeniului!

Că libertatea instituirii de sensuri este aici maximală o dovedeşte şi ideea lansată de Henri Poincaré după care instituirea de sensuri în domeniul construcţiei sistemelor logice se supune exigenţelor unui principiu care nu are nimic comun cu logicitatea: *principiul convenabilităţii.* Dăm semnelor şi regulilor de semne sensul convenabil ca să putem lucra cu el într-un sistem. Şi care ne sunt cele mai comode pentru

[38] A se vedea: Constantin Sălăvăstru, *Modele argumentative în discursul educaţional,* Editura Academiei, Bucureşti, 1996, pp. 64-67; 83–92.

Scanned with OKEN Scanner

a putea lucra! Dacă sensurile instituite se dovedesc ineficiente în construcția și manifestarea sistemului logic, atunci putem renunța la ele fără nici un regret și avem libertatea să instituim altele. Or, așa ceva este de netolerat în sistemele de interpretare propuse în domeniile cogniției la care am făcut aluzie. Exigențe precum convenabilitatea sau comoditatea, rezultate precum arbitrarietatea și convenționalismul nu sunt suportabile în interpretările de care vorbim. Orice interpretare a unui sistem logic înseamnă o instituire a unei simbolistici și o deschidere maximală spre lume!

Se deschide, din aceste evaluări ale manifestării relației de interpretare în domeniul logicii, o consecință importantă: *interpretările din logică sunt echivalente din punctul de vedere al valorii lor.* Ceea ce nu se întâmplă în cazul interpretărilor din celelalte domenii. Să explicăm puțin această afirmație. Orice interpretare care se propune în domeniul logicii – dacă poate fi considerată cu adevărat o interpretare – trebuie să conserve tipul de ordine pe care îl propune sistemul interpretat și trebuie să instituie sensuri noi pentru aceste sisteme de semne. Două condiții minimale trebuie respectate pentru a avea de-a face cu o adevărată interpretare în domeniul logicii: (a) identitatea tipului de ordine de la datul interpretării la rezultatul interpretării; (b) diferența de sensuri de la datul interpretării la rezultatul interpretării. Or, din acest punct de vedere, dacă sensurile instituite respectă tipul de ordine (în interpretarea logică, tipul de ordine este semnificația sistemului interpretat și are un rol esențial) înseamnă că toate interpretările care respectă tipul de ordine au aceeași valoare pentru domeniul logicii. Ele sunt, deci, echivalente din punctul de vedere al valorii.

Din acest motiv, discuțiile cu privire la interpretările din domeniul logicii n-au generat atâtea contradicții și atâtea polemici înverșunate precum cele din alte domenii. Pentru că aici se poate aplica principiul lui Leibniz: *calculemus!* Se poate determina cu mai multă ușurință dacă e conservat tipul de ordine și dacă sunt instituite sensuri noi. Fără îndoială, discuții pot avea loc cu privire la acuratețea redării tipurilor de ordine, cu privire la posibilele deturnări ale tipului de ordine, cu privire la posibile ajustări ale tipului de ordine în funcție de sensurile propuse. Nu însă în termeni de „mai valoros", „mai puțin valoros". Ar fi ridicol să spunem că interpretarea lui Frege este mai puțin valoroasă decât aceea a lui Peano sau că sistemul lui Hilbert este mai valoros decât cel

Scanned with OKEN Scanner

al lui Russell. Fiecare este la fel de valoros pentru domeniul logicii. În cazul domeniilor care trec dincolo de logicitatea pură, comparațiile sunt întotdeauna la ele acasă, polemicile dau naștere la noi interpretări (cum a fost cazul Lessing contra Winckelmann), oricum e mai multă zarvă, sunt mai multe discuții privind astfel de interpretări.

Există şi alte ilustrări pe care cercetarea logică ni le pune la îndemână şi care evidenţiază că interpretarea în acest domeniu rămâne întotdeauna larg deschisă la noutate. S-au propus interpretări diferite pentru tipuri de ordine care se credeau deja cantonate în interiorul anumitor sensuri. La noi, Gr.C. Moisil a propus o interpretare a calculului propoziţional în domeniul schemelor cu contacte şi relee, interpretare ce se integrează mai degrabă aşa-numitelor *logici tehnice*. Elemente şi tipuri de ordine din perimetrul a ceea ce numim logica matematică au beneficiat de instituiri de sensuri în domeniul ciberneticii sau în teoria calculatoarelor. Sunt deja cunoscute interpretările unor relaţii logice în domeniul microfizic sau în domeniul biologiei.

4. Concluzii

Fără a rupe complet cu noţiunea de interpretare – aşa cum e asumată ea de disciplinele ce stau sub semnul hermeneuticii – interpretarea în domeniul logicii are o serie de particularităţi prin intermediul cărora se singularizează şi îşi asigură identitatea de sine în ansamblul multicolor al aplicaţiilor conceptului în discuţie. Câteva aspecte ne-au stat în atenţie în această încercare asupra conceptului de interpretare şi asupra manifestării sale în domeniul logicii: (a) investigarea structurală a conceptului în discuţie ce a scos în evidenţă aspecte inedite ale conceptului (caracterul relaţional al interpretării, diferenţa componentelor interpretării, legarea interpretării de distincţia dintre sens şi semnificaţie, locul şi rolul esenţial al transfrasticului ca posibilitate a interpretării, considerarea interpretării ca trecere de la real la posibil, evidenţierea proprietăţilor logice ale relaţiei de interpretare); (b) evidenţierea notelor specifice ale interpretării în domeniul logicii (considerarea tipului de ordine ca obiect al interpretării, evidenţierea rolului creator al interpretării, sublinierea funcţiei practic operaţionale, considerarea interpretării ca origine a oricărei construcţii teoretice, libertarea maximală a interpretării).

Scanned with OKEN Scanner

II

Repere ale ştiinţei comunicării

Conformându-ne tezei că orice teorie ştiinţifică este un ansamblu ordonat de idei, teze şi principii pe baza cărora se interpretează evenimente, fenomene sau fapte din anumite domenii, vom începe demersul nostru de reliefare a câtorva coordonate de bază ale ştiinţei comunicării cu identificarea şi caracterizarea obiectului ei de studiu, procesul de comunicare.

1. Procesul de comunicare ca formă de interacţiune

Pentru a contura într-o manieră acceptabilă acest proces continuu, dinamic şi interactiv, ni se pare potrivit să parcurgem următoarele etape: (i) integrarea comunicării în mulţimea interacţiunilor; (ii) explicitarea conceptului de semn, prin care se asigură diferenţa specifică a comunicării; (iii) identificarea principalelor elemente ale oricărui act de comunicare.

1.1. *O definiţie preliminară*

Aidoma altor noţiuni de largă circulaţie, conceptul de comunicare pare mai uşor de folosit decât de definit. Acest fapt nu este deloc surprinzător; oricine este în măsură să indice câteva instanţe ale comunicării (în raport cu experienţa sa de viaţă), dar anevoie poate cineva să selecteze notele esenţiale şi caracteristice ale multiplelor manifestări ale acesteia.

Spre exemplu, se poate cădea repede de acord că participanţii la o discuţie, o mamă şi nou-născutul pe care îl alăptează sau doi boxeri în timpul unui meci, într-un fel sau altul, comunică. Se poate conveni, de

Scanned with OKEN Scanner

asemenea, că un şarpe cu clopoţei, producând acel sunet care îi este specific, instituie o relaţie de comunicare cu omul sau cu animalul ce se apropie prea mult de el; mai exact, spunem că emite avertismentul „Dacă te apropii mai mult, o vei păţi!". În sfârşit, pare destul de plauzibil să considerăm transmiterea unui mesaj de la un calculator la alte calculatoare tot ca o formă de comunicare.

Toate aceste exemple arbitrare pe care le-am adus în atenţie ilustrează un tip aparte de interacţiune sau interdependenţă. Puţin importă dacă relatele între care se stabileşte cooperează sau se află în conflict; semnificativ este doar faptul că prin respectiva influenţare reciprocă ceea ce este propriu (sau specific) se transformă în bun comun. Teza că proprietatea de a fi interacţiune este nota generică a conceptului de comunicare se confirmă prin chiar definiţia etimologică a acestuia: *commūnicō, āre, āvi, ātum* = 1. a face comun (dând), a împărţi ceva cu cineva, a împărtăşi; 2. a face comun (luând), a-şi asocia, a lua asupra sa[1].

Este de menţionat, însă, că nu orice interacţiune este o formă de comunicare. De pildă, doi oameni care se ating reciproc pentru a-şi găsi un loc convenabil într-un tramvai supraaglomerat fără a interpreta altcumva aceste atingeri sau două animale care se luptă pe viaţă şi pe moarte interacţionează, dar nu comunică. În ambele situaţii lipseşte ceea ce asigură diferenţa specifică a comunicării: *semnul*. Prin urmare, suntem îndreptăţiţi să aplicăm eticheta „comunicare" tuturor interacţiunilor care se realizează prin intervenţia unor semne[2].

1.2. *Ce este semnul?*

Potrivit accepţiei generale a termenului, orice definiţie este o propoziţie sau un ansamblu de propoziţii prin care se reconstruieşte conţinutul unui concept – indicându-se notele caracteristice care îl individualizează în raport cu alte concepte – şi se precizează aria de aplicabilitate a unui cuvânt. Printre regulile ce garantează corectitudinea definiţiilor

---

[1] Gh. Guţu, *Dicţionar latin-român*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1993, p. 89.

[2] Un inventar al celor mai relevante definiţii ale comunicării, în care se regăseşte sub o formă puţin schimbată şi definiţia la care ne-am oprit, este de găsit în Stephen W. Littlejohn, *Theories of Human Communication*, 3rd ed., Wadsworth Publishing Company, Belmont, 1989, pp. 3-5.

Scanned with OKEN Scanner

se numără şi aceea care impune cerinţa ca definitorul să fie mai clar decât definitul. Or, definiţia comunicării formulată mai sus conţine în definitor noţiunea de semn, care este cel puţin la fel de obscură ca şi noţiunea de comunicare. Deşi ne putem considera îndreptăţiţi să ne bizuim pe o înţelegere fie şi numai operaţională a semnului – ar fi absurd să presupunem că folosim în mod curent semne fără a şti ce sunt –, se impune determinarea riguroasă a acestuia, ca premisă a unei mai exacte analize a comunicării.

Oricât ar părea de curios, semiologii nu au ajuns la un punct de vedere unanim acceptat relativ la însuşi conceptul de bază cu care operează, *semnul*. Din nefericire (sau din fericire!), încă nu s-au găsit răspunsuri univoce la următoarele întrebări: (i) Semnul este obiect, sau funcţie? (ii) Dacă semnul este obiect, care este natura lui? Materială / Fizică / Concretă sau mentală / noetică / psihică? (iii) Semnul este obiect simplu sau obiect compus? Dacă semnul este un obiect compus, care sunt părţile din care este alcătuit? (iv) Dacă semnul este o funcţie, cu câte functive trebuie să fie asociat şi care sunt aceste functive? (v) Semnul este intenţional sau neintenţional? (vi) Este semnul un apanaj al omului sau nu? Ne propunem în cele ce urmează să inventariem câteva dintre răspunsurile relevante la aceste întrebări, care sunt consemnate în istoria semiologiei, astfel încât să putem deriva în final un model al semnului suficient de rafinat pentru nevoile demersului nostru.

John Locke, unul dintre cei mai remarcabili gânditori care au căutat să contureze o „învăţătură a semnelor", trata semnele ca obiecte „exterioare sensibile" prin care pot fi făcute cunoscute „acele idei invizibile din care sunt formate gândurile omului"[3]. De pildă, pentru a face manifestă şi, în consecinţă, cunoscută bucuria pe care mi-a provocat-o interlocutorul meu (într-o primă instanţă, invizibilă pentru acesta), pot să formulez complexul de sunete „Sunt bucuros" sau, la fel de bine, pot să apelez la mimică sau la gesturi. În ambele situaţii, interlocutorul este pus în faţa unor obiecte fizice, pe care le poate percepe şi care îi pot da de înţeles starea de bucurie pe care o resimt.

Tot ca obiecte materiale sunt tratate semnele de către Gottlob Frege, cu adăugirea remarcabilă că acestea sunt corelate atât cu obiectele pe

[3] John Locke, *Eseu asupra intelectului omenesc*, II, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1961, p. 10.

Scanned with OKEN Scanner

care le denotă / desemnează, cât şi cu modurile în care aceste obiecte denotate sunt date[4]. Mai exact, se dă de înţeles că orice semn (*Zeichen*) stă pentru un denotat (*Bedeutung*) într-un anumit mod sau sens (*Sinn*). Spre exemplu, obiectele fizice (verbale) „Avram Iancu" şi „Craiul munţilor" desemnează acelaşi denotat – cunoscutul revoluţionar paşoptist – în sensuri diferite. Avem de-a face, pe de-o parte, cu numele unui cetăţean al Imperiului habsburgic, pus alături de toţi ceilalţi cetăţeni ai acestui stat, iar pe de altă parte, cu supranumele câştigat de acelaşi cetăţean austriac ca revoluţionar înstăpânit în Munţii Apuseni. Astfel, cele două nume proprii invocate sunt identice sub raportul denotatului şi diferite prin modurile distincte în care se face trimitere la acest denotat. Într-o formulare sintetică se poate spune că, la Gottlob Frege, fiecare semn exprimă sensul său – ca obiect mental – şi desemnează denotatul său (ca obiect din realitate)".

Un model semiotic asemănător celui construit de Frege, anume: triada semn (*symbol*) – gând (*thought / reference*) – denotat (*referent*), a fost propus de C.K. Ogden şi I.A. Richards[5]. Pentru cei doi semiologi anglo-saxoni, fiecare obiect fizic care joacă rolul de semn „stă pentru" obiectul denotat în măsura în care el „simbolizează" (corect) gândul care „se referă (adecvat) la" acesta. Se cuvine remarcat aici faptul că relaţia dintre semn şi denotatul său este indirectă, mai precis, ea este mijlocită de gând sau referinţă.

Lui Charles Sanders Peirce i se datorează un punct de vedere ceva mai nuanţat asupra problemei în atenţie: semnul (numit şi *representamen*) ar fi un obiect – perceptibil, imaginabil sau chiar inimaginabil – care „ţine locul a ceva pentru cineva, în anumite privinţe sau în virtutea anumitor însuşiri"[6]. Acel ceva pentru care stă semnul este obiectul semnului, privinţa sau ideea în raport cu care semnul ţine locul obiectului său se prezintă ca fundament al semnului, iar semnul care se

---

[4] Gottlob Frege, *Sens şi semnificaţie*, în *Materialismul dialectic şi ştiinţele moderne*, XI: *Logică şi filosofie. Orientări în logica modernă şi fundamentele matematicii*, Editura Politică, Bucureşti, 1966, pp. 55-60.

[5] C.K. Ogden şi I.A. Richards, *The Meaning of Meaning. A Study of the Influence of Language upon the Thought and of the Science of Symbolism*, 4th ed., London, 1936, p. 11.

[6] Charles S. Peirce, *Semnificaţie şi acţiune*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1990, p. 269.

Scanned with OKEN Scanner

reproduce aidoma sau într-o variantă mai dezvoltată în mintea celui căruia i se adresează semnul se constituie ca interpretant al semnului.

Schematizările semiotice invocate până acum au drept însuşire comună faptul că semnul este tratat ca obiect material simplu, excepţie făcând până la un punct sistemul tetradic peircean, în care semnul poate fi şi de natură ideală. Nu putem ignora însă câteva interpretări remarcabile, conform cărora semnul se înfăţişează ca un obiect mental, respectiv ca o entitate mixtă, cu o componentă materială şi cu una mentală.

Părintele semiologiei (europene), Ferdinand de Saussure, a definit semnul (în speţă, semnul lingvistic) drept entitatea psihică ce rezultă din combinarea unui *concept* cu o *imagine acustică*. Imaginea acustică ar fi amprenta mentală a sunetelor materiale semnificante, iar conceptul, ideea cu care această „reprezentare pe care ne-o dă mărturia simţurilor noastre" se uneşte la nivelul creierului[7]. Pentru a sugera unitatea indisolubilă a imaginii acustice cu conceptul, Saussure le redenumeşte ca părţi necesare ale semnului cu etichetele „semnificant", respectiv „semnificat". Două consecinţe decurg direct de aici: (i) obiectele ale căror amprente psihice nu se conjugă în plan mental cu vreo idee pentru a se face referire la altceva există pur şi simplu în cadrul realităţii, fără a se reflecta în alcătuirea unor semne[8]; (ii) ideile care se prezintă ca semnificaţii „dezlegate" de orice semnificant posibil – dacă ar fi să ne imaginăm această ipoteză absurdă – formează indicibilul, inefabilul sau incognoscibilul[9].

Analiza semnului ca entitate mixtă – pe de o parte materială, iar pe de altă parte, mentală – este desfăşurată într-o manieră coerentă de Heinrich F. Plett[10]. După ce reafirmă opinia curentă, devenită loc comun, cum că semnul stă pentru ceva pe care-l înlocuieşte (*aliquid stat*

---

[7] Ferdinand de Saussure, *Curs de lingvistică generală*, Editura Polirom, Iaşi, 1998, pp. 85-86.

[8] O piatră de râu, o păpădie, un şacal sau un om sunt componente perceptibile ale realităţii fizice. Ca atare, ele lasă o „amprentă" la nivelul creierului, iar ceea ce „ocupă mintea" în momentul percepţiei este o idee. Cu toate acestea, obiectul psihic rezultat nu este semn, în măsura în care nu trimite la altceva decât la o piatră de râu, o păpădie, un şacal, respectiv un om.

[9] Oswald Ducrot şi Tzvetan Todorov, *Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage*, Éditions du Seuil, 1972, pp. 132 sqq.

[10] Heirich F. Plett, *Ştiinţa textului şi analiza de text. Semiotică, lingvistică, retorică*, Editura Univers, Bucureşti, 1983, pp. 37-39.

Scanned with OKEN Scanner

pro aliquo), Heinrich Plett înfăţişează semnul ca unitate a unui semnal cu o indicaţie[11]. Semnalul, care joacă rolul de semnificant, s-ar constitui în forma sau aspectul material al semnului – ca, de pildă, culoarea roşie a semaforului, chipul sinistru al unui cadavru cu o ţigară în gură aflat pe un panou publicitar sau îmbujorarea interlocutorului la auzul unei glume picante –, în timp ce indicaţia / semnificaţia s-ar dovedi a fi sensul legat de respectivul semnal. Revenind la exemplele date, indicaţiile aferente sunt „Stai!", „Fumatul este dăunător sănătăţii!", respectiv „Mă simt jenat (sau ruşinat)". Semnul luat în întregul său – semnal plus indicaţie – posedă disponibilitatea de a înlocui un obiect, eveniment, fenomen, stare de lucruri etc., altfel spus: are capacitate referenţială sau denotativă.

Ultima clasă de explicitări ale semnului se situează în prelungirea modelului de mai sus şi este centrată pe teza justificabilă că semnele nu sunt unităţi semiotice fixe, ci „locuri de întâlnire" ale unor elemente independente, provenind din sisteme diferite şi asociate printr-o corelaţie codificantă[12]. În alţi termeni, semnele sunt de fapt „funcţii-semn" ce dobândesc valoare numai prin complinirea lor cu functivele (sau argumentele) pe care le reclamă.

O dată ce a fost conturată perspectiva funcţiei-semn s-a înregistrat o proliferare fără precedent a modelelor semice, în acord cu numărul şi natura functivelor corelate. Semiologii interesaţi de dimensiunea didactică şi de cea operaţională a modelelor semiotice au preferat să reducă la un minimum numărul argumentelor. Umberto Eco, de pildă, a legat instituirea funcţiei-semn de stabilirea unei corelaţii reciproce între două obiecte cu rol de argument, *expresia* şi *conţinutul*. De altfel, aceste două functive corespund perfect semnalului, respectiv indicaţiei din alcătuirea modelului construit de Heinrich F. Plett. Cercetătorii care au pus un accent deosebit pe dimensiunea metodologică a schemelor semiotice au căutat să valorifice, fără a nesocoti principiul parcimoniei (adică al economisirii mijloacelor de expresie) cât mai multe variabile. Un model

---

[11] Diada *semnal-indicaţie* apare la Louis Hjelmslev în varianta *expresie-conţinut*, iar la Christian Baylon şi Xavier Mignot sub forma *semnal-sens*. Cf. Christian Baylon şi Xavier Mignot, *Comunicarea*, Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza", Iaşi, 2000, pp. 16-17.

[12] Umberto Eco, *Tratat de semiotică generală*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1982, p. 66.

Scanned with OKEN Scanner

interesant în această direcție este „hexada situației semiotice" propusă de Petru Ioan[13], în contextul căreia semnificantul / expresia / semnalul este obiectul material care stă pentru ceva, referentul / denotatul, obiectul din realitate pe care-l desemnează semnificantul, semnificatul obiectiv / intensiunea, ideea care „mediază" în chip obiectiv relația de denotare, semnificatul subiectiv / conotația, gândurile, emoțiile, idiosincraziile etc. care „parazitează" semnificația obiectivă, iar emitentul împreună cu receptorul, protagoniștii sau partenerii care instituie funcția-semn.

Ținând cont de diversitatea deconcertantă a modelelor prin care este definit și caracterizat semnul – diversitate pe care de-abia am sugerat-o, necum să o surprindem pe deplin –, orice încercare de a promova un model semiotic nou ar putea să pară de-a dreptul hilară. Ni se pare mai convenabil, de aceea, să asumăm în economia acestui studiu un punct de vedere asupra semnului care, parțial, este cuprins în schematizările menționate. În acest sens, subscriem la următoarele aserțiuni: (i) semnul este o entitate psihică binară alcătuită dintr-o imagine mentală și o idee; (ii) el se diferențiază în raport cu celelalte entități psihice prin aceea că are capacitate denotativă, *id est* prin faptul că trimite la un alt obiect (real, imaginar sau ideal) decât obiectul (material) care l-a provocat; (iii) imaginile mentale sunt amprentele psihice pe care anumite obiecte fizice – sunete, grafeme, imagini, mirosuri, expresii ale feței, mișcări ale corpului etc. – le lasă la nivelul creierului și care se combină automat cu o idee; (iv) nici o idee nu poate căpăta subzistență în absența unei imagini psihice capabile să o formeze; (v) obiectele fizice care nasc semne la nivelul minții urmează să fie considerate *semnale*; (vi) prin caracterul lor material și perceptibil, semnalele slujesc la stabilirea unor conexiuni între semnele aflate în mințile mai multor purtători; fiecare dintre aceștia poate astfel să facă presupuneri cu privire la semnele din mintea oricărui semen de-al său.

După cum se poate lesne constata, perspectiva adoptată cu privire la semn este de sorginte saussureană. Ne-am îngăduit, totuși, să înlocuim conceptul de imagine acustică cu acela de imagine psihică (sau mentală), pentru a fi în măsură să raportăm comunicarea și la categoria

---

[13] Petru Ioan, *Educație și creație în perspectiva unei logici „situaționale"*, Editura Didactică și Pedagogică, București, 1995, pp. 72-144.

Scanned with OKEN Scanner

semnelor noverbale, care nu au întotdeauna drept semnificanți imagini acustice. Aplicarea etichetei „semnale" la obiectele fizice care generează imagini mentale poate să pară arbitrară celor care consideră semnalul drept parte materială a semnului. Credem însă că definiția stipulativă la care am recurs conturează suficient de clar rolul acestuia de vehicul al semnului. În sfârșit, am preferat să ne plasăm într-un cadru ontologic „relaxat", admițând în clasa denotatelor la care se referă semnele și obiecte imateriale sau ficționale.

Cât privește caracterul intențional *versus* neintențional al semnului, poziția care ni se pare a fi cea mai plauzibilă este în acord cu simțul comun: nici o categorie de semne nu poartă în chip necesar pecetea intenționalității (mai exact, a intenționalității reciproce)[14]. Valabilitatea acestei afirmații pare neîndoielnică în cazul majorității semnelor nonverbale. Astfel, nimeni nu consideră drept abuzivă interpretarea unei grimase involuntare a interlocutorului ca semnal al neplăcerii pe care acesta o resimte. În mintea interlocutorului s-a produs un semn, de care acesta nu este conștient, semn care devine manifest și care este transmis în mod involuntar (sau neintenționat), dar suficient de clar pentru a fi recepționat. Se poate conveni, apoi, că (re) producerea semnelor verbale este în cea mai mare parte o acțiune intenționată. Nu putem ignora însă semnele verbale codificate în mod inconștient de oamenii nebuni, drogați sau foarte beți. Firește, cele mai multe „semne verbale" produse de acești sărmani semeni ai noștri sunt, de fapt, aberații, dar alături de ele pot sta semne lingvistice coerente, „transmisibile" și reproductibile. Psihiatrii se bizuie în tratamentele prescrise și pe interpretarea semnalelor verbale emise de pacienții lor, iar vorbele spuse de cineva la beție sunt uneori luate în seamă mai abitir decât cele spuse în condiții normale, pe considerentul că absența intenției le face mult mai sincere. În sfârșit, nu putem trece cu vederea existența unei tehnici de condi-

[14] Evident, se poate adopta și un punct de vedere restrictiv asupra semnului, în sensul asocierii lui cu intenția clară de a fi transmis. Astfel, pentru Tatiana Slama-Cazacu, „momentul emitere nu reprezintă în cazul limbajului normal un act neintenționat, nici nu este un efort gratuit de a exprima, ci are un scop precis, acela de a transforma un conținut psihic într-un fapt obiectiv, care are o valoare semnificativă codată, clară pentru celălalt, spre a-l transmite interlocutorului prin intermediul mesajului" (Tatiana Slama-Cazacu, *Psiholingvistica – o știință a comunicării*, Editura ALL, București, p. 102). Or, impunerea clauzei intenționalității ar face dificilă recuperarea cazurilor de comunicare nonstandard.

Scanned with OKEN Scanner

ţionare – aşa-numita „comunicare subliminală" –, îndeosebi în cadrul publicităţii prin *mass-media* audio-vizuală. S-a vorbit destul de mult despre mesajele publicitare transmise prin televiziune, astfel încât privitorii să le recepţioneze şi să reacţioneze favorabil la ele fără a fi conştienţi de acest lucru. Am asista, în astfel de situaţii, la o receptare neintenţionată.

Este semnul un apanaj al omului? Nu trebuie să fii expert în etologie sau în botanică pentru a putea constata faptul că lumea animalelor şi lumea plantelor sunt pline de semnale corect interpretate. Comportamentul animal este ghidat în mare parte prin semnale acustice, optice, tactile sau olfactive. Prin intermediul acestor semnale se asigură protecţia puilor, se anunţă un pericol iminent, se transmite disponibilitatea pentru împerechere etc. etc. Coerenţa comportamentelor manifestate de animalele dintr-o colectivitate este o dovadă suficientă a tezei că un sistem de semnale a fost instituit şi funcţionează. Semnalele din lumea animală sunt produse din instinct sau în mod intenţionat? – Puţin importă pentru problema noastră. Acceptând categoria semnelor neintenţionale, caracterul instinctual sau nu al semnalelor din lumea animală este o chestiune indiferentă.

Rămâne, totuşi, de explicat ce ar putea fi imagine mentală şi idee în cazul animalelor şi, mai ales, în cel al plantelor. Ce fel de semn se produce, de exemplu, în „mintea" unei plante atunci când transmite mesajul că se află în perioada optimă de polenizare? Credem că un răspuns satisfăcător la această întrebare ar trebui să fie rodul unei investigaţii aplicate în desfăşurarea căreia instrumentele de lucru să fie suficient de rafinate. În acest stadiu, orice încercarea a noastră de a da seama de felul cum se petrece comunicarea în lumea animală şi în lumea plantelor ar fi o pură speculaţie. Ne rezumăm, aşadar, la a spune că semnului propriu fiinţei umane – unitate a unei imagini mentale cu o idee – îi corespunde în lumea animalelor şi în cea a plantelor o „stare internă", care devine manifestă sub forma semnalelor acustice, optice, olfactive etc. Ne permitem să lăsăm deschisă problema analizei acestei stări interne.

1.3. *Categorii de semne: cuvinte, indici, iconi, simboluri*

Atunci când am căutat o caracterizare convenabilă a semnelor, am sugerat întrucâtva că acestea nu formează o categorie omogenă. De

Scanned with OKEN Scanner

altminteri, caracterul multiform al semnului este evidenţiat de variatele contexte în care sunt menţionate[15]. În mod cu totul arbitrar amintim, spre exemplu, că pentru unii oameni piramidele sunt semne ale grandorii Egiptului antic, contradicţia dintre forţele de producţie şi relaţiile de producţie desemnează criza sistemului capitalist, un pliu aparte al lobului urechii este semnul unei afecţiuni cardiace, secera şi ciocanul se constituie în semn al comunismului, scărpinatul în cap poate fi interpretat, în funcţie de context, ca semn al murdăriei, al nesinceritătii sau al unei stări de încurcătură, cuvântul „Socrate" este semnul care stă pentru un anumit filosof din antichitatea greacă etc. Dincolo de folosirea uneori indistinctă a semnalului, a semnului şi a imaginii mentale din alcătuirea semnului, recunoaştem cu uşurinţă diferite ipostaze ale semnului.

Semnele care apar exclusiv în comunicarea umană şi care ne îngăduie să stabilim corespondenţe între toate celelalte tipuri de semne sunt *cuvintele*. Potrivit definiţiei standard, cuvântul este unitatea semiotică obţinută prin asocierea unui sens cu un complex sonor[16]. Adoptând o perspectivă saussureană asupra semnului, ne permitem să amendăm această definiţie, prin caracterizarea cuvintelor ca rezultate ale combinării unor idei cu imaginile psihice provocate de anumite semnale auditive sau vizuale. Această reformulare a definiţiei clasice ne oferă două avantaje. Pe de o parte, este mult mai simplu de explicat faptul că anumite obiecte sonore care diferă prin ritm, intensitate, volum etc. sunt rostiri sau semnale distincte ale aceluiaşi cuvânt. În ciuda diferenţelor dintre ele, toate aceste semnale provoacă aceeaşi imagine acustică şi, implicit, manifestă acelaşi cuvânt. Dacă am fi rămas la definiţia standard, ar fi trebuit să distingem între cuvânt şi diferitele sale ocurenţe sau instanţe spaţio-temporale. Pe de altă parte, poziţia adoptată ne permitem să punem pe acelaşi plan, ca semnale interschimbabile, forma vorbită şi forma scrisă a cuvântului. Întâietatea cronologică a semnalului rostit în raport cu cel scris este prea puţin relevantă în contextul comunicării.

---

[15] Multiplele împrejurări în care sunt invocate semnele sunt foarte bine surprinse de Umberto Eco în lucrarea *Semiotics and the Philosophy of Language*, Macmillan, London, 1984, pp. 14-45.

[16] Cf., de exemplu, *Mic dicţionar enciclopedic*, ediţia a II-a, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1978, p. 266.

Scanned with OKEN Scanner

Dintre caracteristicile cuvântului, câteva se detaşează net sub raportul importanţei: (i) în cadrul cuvântului, legătura dintre semnificant şi semnificat este arbitrară, în sensul că ideilor nu li se impun drept corelate anumite imagini acustice; de pildă, ideea de fiinţă sau lucru care poartă noroc se asociază în contextul limbii române cu amprenta psihică a semnalului „mascotă", dar nimic nu ar fi împiedicat folosirea ca echivalent a obiectului acustic „scamotă"; (ii) unirea semnificantului cu semnificatul sub forma cuvântului este rezultatul unei convenţii sociale; revenind la exemplul precedent, spunem „mascotă" şi nu „scamotă", fiindcă predecesorii noştri au convenit la un moment dat să folosească acest cuvânt şi nu altul; (iii) cuvântul este discontinuu şi linear; ca atare, el este instrumentul fundamental al cunoaşterii discursive, pentru care un obiect nu poate fi înţeles decât prin relaţionarea lui cu alte obiecte; (iv) cuvântul este indisolubil legat de dimensiunea temporală.

A doua categorie de semne reuneşte *indicii*[17]. În timp ce cuvintele sunt creaţii artificiale ale fiinţei umane şi sunt destinate rolului de a face cunoscut ceva, indicii sunt mijloace naturale de cunoaştere determinate în termenii relaţiei de metonimie sau sinecdocă. Mai exact, indicii apar ca semne generate de unele „manifestări periferice" ale unui obiect sau de unele părţi ale acestuia. Operaţia de desemnare în astfel de cazuri revine la integrarea unei (-or) părţi în întregul din care face (-) parte. Spre exemplu, medicul care constată la un pacient agitaţie, nervozitate, iritabilitate, oboseală rapidă, scădere în greutate inexplicabilă, transpiraţie excesivă, intoleranţă la căldură, guşă, ritm cardiac accelerat şi neregulat se consideră îndreptăţit să pună diagnosticul de hipertiroidism. Din punct de vedere semiologic, medicul desemnează o boală pe baza indicilor (sau simptomelor) acesteia, conştient fiind că respectivele simptome fac parte din boală. Tot astfel, criza reumatică a unui bătrân poate fi considerată indice al înrăutăţirii vremii, iar tonul moderat al vocii cuiva care este antrenat într-o controversă poate fi indice al bunei sale creşteri. Aşa cum vom vedea în cele ce urmează, indicii joacă un rol foarte important în comunicarea nonverbală.

---

[17] O prezentare interesantă a problematicii legate de indici este de găsit în Alfons Nehring, *Sprachzeichen und Sprechakte*, Carl Winter, Universitätsverlag, Heidelberg, 1963, pp. 45 sqq.

Scanned with OKEN Scanner

Iconii sunt semne care dobândesc capacitate referențială sau denotativă în virtutea asemănării semnalelor corespunzătoare cu obiectele denotate. Exemplele de iconi care ni se par a fi cel mai la îndemână sunt de regăsit în „lumea" programelor din inteligența artificială. Astfel, imaginea unui dosar care se deschide este un icon sugestiv al comenzii „Deschide!", după cum o imprimantă în miniatură generează în minte iconul comenzii „Imprimă!" Semnalele asociate iconilor sunt utilizate pe scară largă în zonele publice – instituții administrative, sedii de birouri, piețe, magazine, mijloace de transport în comun, parcuri etc. –, în ideea de a înlesni comunicarea referitoare la probleme importante sau delicate. În lipsa acestora s-ar impune angajarea unui mare număr de persoane menite să ofere informații și ajutor în ce privește orientarea. Ne putem imagina însă situația jenantă în care s-ar afla noii veniți într-o clădire publică „liberă de semne iconice". Cum ar ști în ce spații se poate fuma, unde se află toaleta, pe unde se poate ajunge la un birou sau altul etc.? Întrebând în dreapta și-n stânga? Folosirea iconilor coboară (dar nu în sens peiorativ!) comunicarea în zona concretului și își manifestă virtuțile, cu deosebire, în faza inițială a cercetării unui anumit domeniu.

Ultima subclasă de semne pe care le aducem în atenție sunt *simbolurile*. Din nefericire, acest termen care se vrea oarecum tehnic în știința semnelor este polisemantic și puternic conotativ. Vorbim în mod curent de simboluri chimice, logice sau matematice, de simboluri electorale sau (în general) politice, de simboluri religioase – crezul creștin este și el privit ca simbol –, de acțiuni, gesturi sau daruri simbolice etc.

Punctul de plecare cel mai potrivit în clarificarea conceptului de simbol pare să fie definiția lui etimologică. Se spune că în antichitate, oamenii care făceau un legământ obișnuiau să spargă un obiect și să-și împartă fragmentele acestuia. Fiecare dintre ei primea o bucată-martor numită „simbol" (*symbolon* = bucată care se potrivește sau care corespunde la ceva). Punând bucățile la loc, se verifica dacă ele corespund și în felul acesta respectivii oameni se recunoșteau sau își autentificau relațiile de parteneri[18]. În consonanță cu definiția etimologică, împărtășim teza că poate juca rolul de simbol orice combinație semnificant –

[18] *Credința catolică exprimată de episcopii din Belgia*, Editura Arhiepiscopiei Romano-Catolice de București, 1991, p. 12.

Scanned with OKEN Scanner

semnificat care este provocată de un obiect şi care trimite la o formă de solidaritate socială. Asemenea obiecte concrete care generează conotaţii de ordin social sunt, de exemplu, crucea, semiluna, crucea cu săgeţi, zvastica, trandafirul, cheia, vulturul cruciat etc. Afirmaţia saussureană cum că simbolul presupune un rudiment de legătură naturală între semnificant şi semnificat [7:87] se verifică doar dacă acceptăm pluralitatea acestor legături. Fireşte, alegerea trandafirului ca simbol al ideologiei socialiste sau social-democrate nu este cu totul întâmplătoare; culoarea roşie a acestuia trimite la ideea progresului prin revoluţie – nu neapărat violentă – care îi este proprie. Nici alegerea zvasticii ca simbol al nazismului nu este cu totul arbitrară, ea putând fi pusă în corespondenţă cu doctrina rasistă promovată de partidul naţional-socialist german. Pe de altă parte, însă, simbolul social-democraţiei ar putea fi şi un buchet de trandafiri, o garoafă roşie sau un buchet de astfel de flori, iar crucea încârligată putea fi substituită fără probleme prin crucea cu săgeţi sau, poate şi mai bine, prin „ciocanul lui Thor".

Absenţa unui criteriu formal în raport cu care să fie identificate şi caracterizate categoriile de semne sub incidenţa clauzei de exhaustivitate constituie un handicap major al tipologiei prezentate. Ne-am asumat deschis această lipsă din cel puţin două motive: o clasificare riguroasă din punct de vedere formal putea conţine destul de multe fragmente irelevante din punct de vedere operaţional sau inoportune într-un curs introductiv şi, nu în ultimul rând, prezentarea rapsodică a categoriilor de semne este o practică destul de obişnuită în semiologie, important fiind să nu scape inventarierii tipuri exemplare de semne.

1.4. *Limbaje şi coduri*

Subordonate net funcţiei de comunicare, semnele nu pot subzista ca obiecte disparate, ci ca elemente ale unor sisteme, care le asigură roluri distincte şi, implicit, valoare. Aceste sisteme de semne prin care se realizează comunicarea se constituie în *limbaje*[19]. Alături de o listă generală de semne elementare, fiecare limbaj conţine un set de reguli de bună formare şi o clasă de reguli de desemnare. Cu alte cuvinte,

[19] Constantin Sălăvăstru, *Logică şi limbaj educaţional*, Editura Didactică şi Pedagogică, Bucureşti, 1995, p. 135.

Scanned with OKEN Scanner

limbajele subsumează pe lângă semnele deja date în mod explicit la un moment dat şi semnele (simple sau complexe) care pot fi derivate din acestea pe baza regulilor de formare şi a celor de desemnare, care le garantează corectitudinea. Spre exemplu, semnele care alcătuiesc această lucrare sunt, în cea mai mare parte, inedite – chiar şi pentru mine, autorul lor, sunt noi –, dar acceptăm cu uşurinţă faptul că aparţin unuia dintre limbajele noastre comune, limba română. Prin urmare, orice utilizator al unui limbaj dat este capabil să emită discursuri noi (care nu au existat în trecut) şi poate să înţeleagă în mod satisfăcător toate discursurile corect formulate de semenii săi[20].

Limbajele care asigură în cel mai înalt grad comunicarea şi cunoaşterea umană sunt sistemele de cuvinte, adică *limbajele articulate*. Importanţa deosebită a acestora este dată şi de faptul că ele permit *traducerea* sau *convertirea* semnelor aparţinătoare limbajelor nearticulate: sistemul semnelor gestuale, sistemul expresiilor faciale, sistemul semnelor de circulaţie, limbajul surdomuţilor etc. Comunitatea umană nu este omogenă sub raportul semnelor verbale (sau articulate); în mod alegoric se poate spune că, de la întâmplarea cu Turnul din Babel, oamenii utilizează în comunicare o varietate de limbaje articulate, *id est* o varietate de limbi: limba română, limba germană, limba engleză etc.

Alături de distincţia limbaje verbale – limbaje nearticulate, prezintă interes în teoria comunicării opoziţia *limbaje naturale – limbaje formale*. Un limbaj este natural dacă şi numai dacă este universal, închis, imprecis şi indiferent sub aspectul exprimării, altfel spus, dacă şi numai dacă se referă la toate domeniile existenţei umane, se oglindesc în ele însele, regulile de formare şi cele de desemnare au o valabilitate statistică, iar semnele conţinute sunt vehiculate în egală măsură de foneme şi de grafeme. Dimpotrivă, trebuie considerat formal orice limbaj parţial, deschis, precis şi exclusiv scriptic, adică orice limbaj care nu poate exprima tot ceea ce în genere poate fi exprimat, care nu poate fi prezentat cu propriile sale mijloace, care nu tolerează abateri de la regulile de bună formare şi de corectă desemnare şi care conţine doar imagini mentale ale unor expresii grafice[21].

---

[20] Roman Jakobson şi André Martinet, *Linguistique et communication*, Robert Laffont-Grammont, 1975, p. 93.

[21] Petre Botezatu, *Valoarea deducţiei*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1971, p. 195; Gheorghe Enescu, *Dicţionar de logică*, Editura Ştiinţifică şi Enciclo-

Scanned with OKEN Scanner

Comunicarea cotidiană priveşte obiecte, evenimente, fenomene, stări de lucruri ş.a. din realitatea extra-semică – dacă ne-am limita la comunicarea verbală, am putea spune mai simplu: realitatea extra-lingvistică –, adică lucruri de „nivel zero". Caracteristica acestor obiecte este aceea că nu sunt vehicule materiale ale unor semne. Or, comunicarea umană este îndeajuns de rafinată pentru a avea drept referenţi posibili semnele înseşi. Instrumentele de semnificare şi comunicare la acest nivel înalt de abstractizare sunt numite *metalimbaje*, iar sistemele de semne la care se aplică aceste instrumente sunt considerate *limbaje-obiect*. Orice pseudo-limbaj construit ca melanj confuz al unui limbaj-obiect cu metalimbajul corespunzător anulează toate şansele unei comunicări veritabile. Sugestiv în acest sens este un exemplu de aberaţie lingvistică, care îmbracă forma unui raţionament corect: „Şoarecele roade hârtia. Şoarecele este un substantiv. Deci, un substantiv roade hârtia". Eroarea logico-lingvistică rezidă în aceea că semnul „substantiv" este o dată *utilizat*, iar altădată *menţionat*, cu alte cuvinte, el apare ca semn aparţinător unui limbaj-obiect în prima premisă şi ca semn dintr-un metalimbaj în a doua premisă[22]. Situaţia confuză poate fi risipită cu uşurinţă, punând între ghilimele substantivul „şoarece" din cea de-a doua premisă.

Imperativul comunicării efective presupune clarificarea raporturilor individului cu limbajele pe care le utilizează. Fie, spre exemplu, doi interlocutori care utilizează drept instrument de comunicare într-o împrejurare dată limba lor maternă, româna. Dacă se acceptă ipoteza că limba română este un limbaj „neutru", stăpânit în mod egal de toţi românii, cei doi interlocutori invocaţi ar trebui să comunice perfect. Realitatea „practică" a comunicării dovedeşte însă că situaţiile de *quiproquo* sunt departe de a fi excluse, mai ales dacă partenerii în cauză se cunosc foarte puţin. Acest fapt conduce la teza că limba română nu este însuşită la acelaşi nivel şi, cu atât mai puţin, complet de toţi vorbitorii ei. De altfel, situaţia se prezintă aidoma în cazul tuturor

---

pedică, Bucureşti, 1985, pp. 167-172; Gheorghe-Ilie Fârte, *Regimuri ale cantităţii în logica formală*, Editura „Ştefan Lupaşcu", Iaşi, 1999, p. 7.

[22] Cu privire la delimitarea limbajului-obiect de metalimbaj şi la distincţia *utilizare-menţionare* se pot consulta: Paul Hoyningen-Huene, *Formale Logik. Eine philosophische Einführung*, Reclam, Stuttgart, 1998, pp. 74-77; Peter Hinst, *Logische Propädeutik. Eine Einführung in die deduktive Methode und logische Sprachenanalyse*, Wilhelm Fink Verlag, München, 1974, pp. 9-13.

Scanned with OKEN Scanner

celorlalte limbaje verbale. Putem deduce de aici că protagoniştii situaţiilor de comunicare nu utilizează limbajul verbal integral la care se raportează de comun acord, ci subsisteme ale acestui limbaj verbal – în mod inevitabil, parţial diferite – care au fost actualizate în urma unei ucenicii mai mult sau mai puţin fructuoase. Subsistemele unei limbi care sunt de fapt puse în joc pe parcursul unei comunicări poartă numele de *idiolecte* [11: 41] sau *sisteme lingvistice individuale* [14: 59]. Mai apoi, semnele din componenţa limbajelor verbale luate în integralitatea lor vor fi considerate *virtuale* sau *disponibile*, iar semnele care alcătuiesc idiolectele, *efective*. Să spunem în completare că distincţiile *limbaj – idiolect*, respectiv *semn virtual – semn efectiv* pot fi aplicate şi la cazul comunicării nonverbale.

Importanţa plasării comunicării la nivelul semnelor efective şi nu la cel al semnelor virtuale este ilustrată de scenariul tipic construit de Nicolae Steinhardt pentru a sugera felul în care se desfăşura o anchetă la securitatea română în anii stalinismului:

> „– Ai fost în casa lui Gheorghe Florian?
> – Da.
> Şi anchetatorul notează: «Da, recunosc că am fost în casa conspirativă din strada... numărul... unde am avut legături infracţionale cu legionarul Gheorghe Florian». Când i se dă procesul-verbal spre semnare, anchetatul exclamă:
> – Dar bine, eu n-am spus că era o casă conspirativă şi nici că Gheorghe Florian a fost legionar şi nici că am avut legături infracţionale cu el".
>
> (N. Steinhardt, *Jurnalul fericirii*, ediţia a II-a, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1992, p. 169.)

Deşi referenţii comunicării sunt comuni – anchetatul, un individ cu numele Gheorghe Florian, casa lui Gheorghe Florian şi o vizită făcută de anchetat lui Gheorghe Florian în această casă –, semnele efective utilizate de protagoniştii sunt radical diferite, iar comunicarea dintre aceştia eşuează.

Înfruntând riscul pedanteriei, vom încerca în continuare să asumăm o poziţie clară cu privire la raportul dintre conceptele de *limbaj* şi *cod*, păstrându-ne speranţa că demersul nostru nu va fi un exerciţiu futil de distingere abuzivă a unor termeni sinonimi şi nu va antrena replica „Să-l chemăm pe Prodicos!"

Pentru Noam Chomsky, „un cod nu este o mulţime de reprezentări, ci mai degrabă un sistem specific de reguli, care atribuie reprezen-

Scanned with OKEN Scanner

tărilor-mesaj reprezentări-în-cod", după cum jocul de şah nu este o mulţime de mutări, ci sistemul de reguli care stă la baza mutărilor[23]. Cu alte cuvinte, codul ar fi setul de reguli care asigură transpunerea semnelor într-un sistem de semnale, astfel încât acestea să devină perceptibile pentru actorii comunicării.

O definiţie îndeajuns de largă pentru a se potrivi la aproape orice poziţie în raport cu semnele şi comunicarea face din cod un sistem de semnale (semne, sau simboluri) care, printr-o convenţie prealabilă, este menit să reprezinte informaţia şi, apoi, s-o transmită de la sursă (sau emitent) la punctul ei de destinaţie (sau receptor)[24]. Precizarea ulterioară cum că în comunicare pot fi utilizate diferite coduri – codul lingvistic, codul grafic (sau scrisul), codul gestual, codul de semnalizare rutieră etc. – ne poate face să înţelegem că trebuie să plasăm codul la „locul de întâlnire" a semnului (mental) cu un semnal (material) capabil să-l reprezinte şi să-l facă, astfel, transmisibil. Acest punct de vedere poate fi armonizat cu toate aserţiunile pe care le-am formulat până acum cu privire la semn.

Sisteme complexe alcătuite din semne, reguli de traducere / transformare a semnelor şi reguli de „materializare" a semnelor sub forma semnalelor, codurile se prezintă ca limbaje „dinamice", mai exact ca limbaje antrenate în fluxul comunicării. Astfel înţelese, codurile se pot constitui în instrumente ale comunicării şi, implicit, ale cunoaşterii discursive (singurul tip de cunoaştere relevant sub raport ştiinţific).

1.5. *Elementele procesului de comunicare*

Orice încercare de analiză a procesului de comunicare este, până la un punct, arbitrară, în măsura în care acţiunile celor care participă la el se desfăşoară simultan, iar nu succesiv. Mai mult, definirea şi caracterizarea actelor de limbaj (sau de comunicare), ca elemente discrete şi izolate ale comunicării, ar putea pune în umbră caracterul dinamic al procesului de comunicare, comparabil mai curând cu un film decât cu o colecţie de fotografii statice. Nici un act de limbaj nu poate fi înţeles pe

---

[23] Noam Chomsky, *Cunoaşterea limbii*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1996, p. 43.

[24] Jean Dubois et collab., *Dictionnaire de linguistique et des sciences du langage*, Larousse, Paris, 1994, p. 90.

Scanned with OKEN Scanner

deplin, dacă se face abstracție de actele de limbaj care l-au precedat și de cele care îi succed[25]. Nici un act de limbaj nu este reversibil; o dată ce a fost săvârșit, el „intră în istorie", nemaiputându-se interveni asupra lui. Fără asumarea explicită a acestor câteva rezerve metodologice, orice încercare de a identifica și caracteriza articulațiile de bază ale procesului de comunicare se soldează cu un eșec.

Elementul central al procesului de comunicare este *emitentul* sau *locutorul*, adică inițiatorul comunicării, cel care formulează primul act de limbaj din alcătuirea complexului comunicațional interactiv. Importanța emitentului este dată de aceea că el schițează rolurile tuturor participanților la comunicare și tot el fixează un statut prealabil al interacțiunii comunicaționale (formal, profesional, amical etc.). Emitentul se angajează în procesul comunicării cu întreaga lui experiență de viață. În momentul în care inițiază comunicarea, el este posesorul unor coduri (lingvistice, grafice, olfactive, gestuale, mecanice ș.a.m.d.), are o anumită condiție fizică (este sănătos sau bolnav; odihnit sau istovit; copil, tânăr sau bătrân; etc.), este într-o anumită stare psihologică (arătându-se emoționat sau indiferent; bucuros sau supărat; furios; surprins; neliniștit; coleric, flegmatic, sangvinic sau melancolic etc.), are o „zestre" de ordin comunicațional (eventual, el a mai comunicat cu partenerii din situația prezentă) ș.a. Numai prin asociere cu această experiență de viață se poate determina impactul emitentului asupra actelor de limbaj în care este angrenat.

Un factor deloc neglijabil al comunicării este *receptorul* sau *alocutorul*, adică cel care garantează caracterul bipolar al oricărui act de limbaj. La fel ca emitentul, receptorul intră în procesul comunicării ca individ concret, având o anumită istorie (inclusiv de ordin comunicațional) și stăpânind câteva coduri care îi permit să înțeleagă și să se facă înțeles. Pentru ca un act de comunicare să fie efectiv, este nevoie ca emitentul și receptorul să utilizeze coduri care să aibă cât mai multe elemente comune. Situația ideală ar presupune identitatea codurilor folosite, caz cu totul improbabil. O comunicare efectivă și productivă reclamă alături de suprapunerea cel puțin parțială a codurilor utilizate de interlocutori cunoștințe, emoții sau sentimente comune. Întrebarea

---

[25] Ronald B. Adler & Neil Towne, *Looking Out/Looking In. Interpersonal Communication*, 4th ed., Holt, Rinehart and Winston, 1984, p. 16.

Scanned with OKEN Scanner

retorică „Cum poți fi persan!“ ilustrează foarte bine impactul pe care poate să-l aibă asupra comunicării diferențele culturale majore localizate în orizontul emitentului și al receptorului.

Comunicarea dintre interlocutori presupune existența intenției de comunicare la nivelul amândurora? – Așa cum am precizat în paragraful consacrat caracterului intențional *versus* neintențional al semnului, s-ar părea că există situații în care producerea și comunicarea semnelor ies, cel puțin parțial, de sub controlul conștientului și al voinței. Uneori, locutorul transmite involuntar semnale – îndeosebi în cazul comunicării nonverbale –, iar alteori, alocutorul recepționează și interpretează semnale fără să fie conștient de acest fapt; ne referim cu precădere aici la comunicarea subliminală. Prin urmare, fie emitentul, fie receptorul se pot implica într-un act de limbaj în absența intenției de comunicare, cu precizarea că această intenție trebuie să fie prezentă la cel puțin unul dintre ei, pentru a fi în măsură să certificăm săvârșirea actului de limbaj cu pricina.

Vorbind de emitent și de receptor ca protagoniști ai comunicării, fiecare cu rolul său bine definit, s-ar putea înțelege că orice act de limbaj presupune relaționarea a cel puțin doi indivizi diferiți, actele de comunicare cu receptori multipli fiind destul de comune. Într-adevăr, în situațiile obișnuite de comunicare, interlocutorii diferă sub raport ontic, ei fiind persoane distincte. Nu putem trece cu vederea, însă, așa-numita comunicare intrapersonală, ce se realizează atunci când cugetă cineva. Toți oamenii care declară că gândesc în sinea lor, chibzuiesc sau meditează susțin de fapt că se află într-o situație de comunicare. Actele de limbaj pe care le realizează astfel au un singur protagonist din punct de vedere existențial, protagonist care apare sub raport comunicațional în dubla ipostază de emitent și receptor.

Al treilea element al actelor de comunicare – *mesajul* – se pretează la următoarele interpretări complementare: (i) ansamblul ideilor, cunoștințelor, emoțiilor, sentimentelor, dorințelor, stărilor psihice etc. pe care emitentul le împărtășește receptorului; (ii) complexul de semnale care se poate prezenta ca instrument material de realizare a interacțiunii semiotice dintre emitent și receptor; (iii) obiectul binar *semn – semnal* care este transmis de locutor, iar mai apoi este recepționat și înțeles de alocutor.

Scanned with OKEN Scanner

Oricare ar fi punctul de vedere adoptat, semiologii atrag atenţia asupra unei teze irefutabile: mesajul, fie în întregime, fie doar parţial, are o natură fizică, în măsura în care el trebuie să perceptibil. Aspectul controversat al problemei este legat de prezenţa unei semnificaţii oarecare în mesaj. Pentru Saundra Hybels şi Richard L. Weaver, mesajul este alcătuit din ideile şi simţămintele pe care emitentul vrea să le transmită receptorului sub forma materială a semnalelor[26]. În acelaşi sens, Tatiana Slama-Cazacu susţine că mesajul „poartă cu sine şi semnificaţia", astfel încât receptorul primeşte şi „germenii productivi ai sensului" [14:104]. Opinia la care subscriem şi care intră oarecum în conflict cu simţul comun poate fi întâlnită în dicţionarul de lingvistică şi de ştiinţe ale limbajului editat de o echipă condusă de Jean Dubois: „ceea ce se transmite este o formă şi nu un sens" [24: 298-299].

Neîndoielnic, emitentul intenţionează să aducă la cunoştinţa receptorului o informaţie alcătuită din idei, sentimente, dorinţe, interogaţii şi alţi asemenea constituenţi mentali, iar nu obiecte materiale „pure". Totuşi, ceea ce parvine receptorului nu sunt obiectele psihice din mintea emitentului, ci suporturile materiale ale acestora, semnalele. În situaţia în care receptorul face apel în respectivul act de limbaj la un cod suficient de apropiat de cel al emitentului, el va putea asocia semnalului o informaţie, dacă nu identică, măcar foarte asemănătoare aceleia din mintea emitentului. Firește, această informaţie „recreată", deşi aparţine receptorului – ca rezultat al analizei semnalelor primite în codul care îi este propriu –, este pusă apoi, cu mai multă sau mai puţină îndreptăţire, în seama emitentului.

Dacă sensul s-ar afla în mesaj, atunci orice complex particular de semnale ar fi „monosemic", prezentând acelaşi conţinut semantic în toate situaţiile de comunicare, oricare ar fi interlocutorii între care circulă. Realitatea ne arată însă că o persoană poate să nu fie conştientă de tot ceea ce comunică, iar interpretul mesajului poate înţelege altceva decât vrea emitentul şi se poate referi la alte obiecte, evenimente sau

---

[26] Saundra Hybels şi Richard L. Weaver, *Communicating Effectively*, Random House, New York, 1986, p. 8. Ne-am îngăduit să adaptăm afirmaţia celor doi autori la terminologia acestui curs. Mai exact, am trecut în locul termenului „simbol" (*symbol*) termenul „semnal", bizuindu-ne pe sinonimia lor accidentală.

Scanned with OKEN Scanner

fenomene decât acesta[27]. Aşadar, nu putem vorbi de o transmitere propriu-zisă a ideilor dintr-un creier în altul prin intermediul mesajului, ci de o conexiune variabilă a respectivelor idei prin acte de punere în corespondenţă a lor cu semnalele pe care le posedă în comun protagoniştii comunicării.

Drumul pe care îl străbate mesajul de la emitent la receptor se constituie în *canal* al comunicării. Căile pe care semnalele circulă între interlocutori pot fi foarte diferite: aerul, benzile de frecvenţă radio, sisteme mecanice sau electronice, cabluri electrice etc. Singura cerinţă pe care trebuie s-o satisfacă aceste canale este aceea de a asigura transmiterea completă şi nedistorsionată a mesajelor.

Nici un act de limbaj nu ar deveni efectiv şi nu ar căpăta o interpretare corectă dacă nu s-ar ţine seama de *contextul* sau *situaţia* în care apare. Ne referim aici nu doar la dimensiunile spaţio-temporale ale actului de limbaj sau la calitatea canalului de transmitere a mesajului, ci şi la istoria personală a fiecăruia dintre interlocutori, la relaţiile sociale stabilite între aceştia, precum şi la statutul comunicării. Cu privire la acest din urmă punct trebuie luate în considerare distanţa socială instituită de locutor în raport cu interlocutorii – folosirea pronumelor „tu", respectiv „dumneavoastră" creează situaţii de comunicare net diferite – şi maniera în care interlocutorii apreciază mesajul, adică felul în care sunt utilizaţi modalizatorii. Nu este acelaşi lucru să spui „poate" sau „cu certitudine".

Orice situaţie de comunicare conţine în proporţie variabilă *zgomote* sau *obstacole*, adică interferenţe din canal care distorsionează sau maschează semnalele din alcătuirea mesajelor. De aceea, este potrivit să fie urmărit *feedback*-ul / retroacţiunea din alcătuirea comunicării, altfel spus reacţia alocutorului la mesajul emitentului. Recepţionarea fidelă a semnalelor în ciuda prezenţei unor obstacole în canalul de transmitere, precum şi interpretarea acestor semnale în acord cu intenţia locutorului pot fi dovedite în ultimă instanţă printr-o retroacţiune corespunzătoare din partea alocutorului. Spre exemplu, râsul alocutorului la o glumă de-a mea este *feedback*-ul care mă asigură că actul de limbaj realizat a devenit efectiv; reacţia alocutorului este concordantă cu intenţia mea de

[27] Robert Vion, *La communication verbale. Analyse des interactions*, Hachette Supérieur, Paris, 1992, p. 22.

Scanned with OKEN Scanner

comunicare. Situaţia s-ar prezenta exact pe dos dacă interlocutorul, la auzul glumei mele, ar izbucni în plâns.

O precizare întrucâtva amuzantă cu privire la rolul retroacţiunii în comunicare este datorată lui Willard van Orman Quine. După ce afirmă că există puncte de control obiectiv care pot atesta caracterul efectiv al comunicării – realizarea acesteia nu poate fi pusă la îndoială, de pildă, dacă alocutorul îşi îndreaptă privirea spre un loc indicat de locutor sau dacă acesta din urmă continuă dialogul de-o manieră coerentă –, Quine invocă aşa-numitul „principiu al milosteniei" conform căruia, în lipsa unui *feedback* care să denote în mod indubitabil ruperea contactului între interlocutori se subînţelege, de regulă, că actul de comunicare a fost efectiv[28]. De acest principiu se uzează şi se abuzează, de regulă, în diplomaţie, în activitatea didactică şi în cea politică.

În sfârşit, actele de limbaj prin care emitentul interacţionează cu receptorul trebuie corelate cu *denotaţia* semnelor utilizate, *id est* cu obiectele, evenimentele, fenomenele sau stările de lucruri (din realitatea extra-semică) la care se referă interlocutorii. Denotaţia asigură obiectivitatea comunicării şi posibilitatea ei de a fi controlată cu mijloace ştiinţifice.

Rezumând cele spuse până acum, suntem în măsură să asociem oricărui act de limbaj următoarea desfăşurare: (i) într-o situaţie de comunicare dată, un locutor selectează din memorie un set de obiecte mentale referitoare la un fragment din realitatea extra-semică pe care le codifică, apoi, sub forma unui mesaj; (ii) mesajul – ca secvenţă de semnale materiale, discrete şi lineare – sunt puse la dispoziţia alocutorului prin intermediul unui canal de transmitere; (iii) dacă obstacolele prezente în canal nu distorsionează drastic semnalele care trec prin el, mesajul este recepţionat de alocutor; (iv) bazându-se pe un cod, dacă nu identic, măcar foarte apropiat de cel al locutorului, alocutorul decodifică semnalele, prin transpunerea lor în propria sa mulţime de obiecte mentale; (v) actul de limbaj devine efectiv şi poate fi atestat ca atare, numai dacă retroacţiunea alocutorului este în concordanţă cu intenţia de comunicare a locutorului.

Addenda. Limitându-se la comunicarea lingvistică, Ferdinand de Saussure a construit un model interesant al comunicării dintre doi

---

[28] Willard van Orman Quine, *Quiddités*. Dictionnaire philosophique par intermittence, Éditions du Seuil, Paris, 1992, pp. 38-39.

Scanned with OKEN Scanner

interlocutori oarecare – A şi B –, pe care l-a pus sub eticheta „circuitul vorbirii". Din citatul pe care-l vom reproduce în cele ce urmează pot fi identificate corespondenţe semnificative cu structura actelor de limbaj la care ne-am oprit.

„Punctul de plecare al circuitului se află în creierul unuia, A, unde faptele de conştiinţă – conceptele – sunt asociate cu reprezentările semnelor lingvistice sau cu imaginile acustice care servesc la exprimarea lor. Să presupunem că un concept dat declanşează în creier o imagine acustică corespunzătoare: este un fenomen în întregime *psihic*, urmat la rândul său de un proces *fiziologic*: creierul transmite organelor fonaţiunii un impuls corelativ imaginii; apoi undele sonore se propagă din gura lui A la urechea lui B: este un proces pur *fizic*. După aceea circuitul se prelungeşte în B într-o ordine inversă." [7: 38]

Ajunşi la acest punct, putem nuanţa înţelegerea interlocutorilor şi a interacţiunilor dintre aceştia. Astfel, locutorul se dovedeşte a fi concomitent *sursă* a comunicării (în raport cu obiectele mentale pe care intenţionează să le aducă la cunoştinţa alocutorului), *codificator* – în măsura în care pune în corespondenţă respectivele obiecte mentale cu semnale adecvate – şi *transmiţător*, datorită faptului că plasează mesajul în canalul capabil să-l conducă la alocutor. În mod analog, alocutorul este în acelaşi timp *destinatar* al comunicării (lui i se adresează mesajul locutorului), *receptor* – în măsura în care preia mesajul locutorului din canalul de transmitere – şi *decodor*, întrucât asociază semnalele recepţionate cu anumite obiecte mentale conform cu propriul său cod pus în lucru.

Circulaţia mesajului de la emitent la receptor prin canalul de transmitere, este tratată sistematic în aşa-numita *teorie statistică a informaţiei*. Elaborată de matematicieni şi ingineri în telecomunicaţii, precum Hartley, Szilard, Wiener şi Shannon, această teorie comportă un instrumentar de lucru foarte sofisticat; de aceea, pentru a nu caricaturiza problemele ridicate, ne mulţumim să supunem atenţiei aici doar aspectele care ni s-au părut a fi mai accesibile şi mai relevante pentru comunicarea cotidiană[29].

---

[29] Cu privire la această problemă am valorificat parţial fragmente din trei lucrări: Bertil Malmberg, *Structural Linguistics and Human Communication. An Introduction into the Mechanism of Language and the Methodology of Linguistics*, Springer Verlag, Berlin, Götingen, Heidelberg, 1963, pp. 17-29; [2: 42-46]; [11: 45-47].

Scanned with OKEN Scanner

Punctul de plecare al prezentării noastre va fi un exemplu cât se poate de banal. Un individ oarecare A vrea să afle care este numărul de la 1 la 16 pe care şi l-a ales amicul său B, pe baza răspunsurilor primite de la acesta din urmă. Deoarece numărul este ales în mod arbitrar, dacă individul A pune întrebări de felul „Numărul ales este 1?“, „Numărul ales este 2?“, „Numărul ales este 13?“ ş.a., ar fi posibil ca el să ajungă la numărul cu pricina după înregistrarea a nu mai puţin de 16 răspunsuri din partea lui B. Se poate dovedi însă că individul A poate afla numărul ales de B prin exact 4 întrebări, cu condiţia ca fiecare răspuns primit să înjumătăţească incertitudinea cu privire la numărul ales. Acest lucru se realizează foarte simplu grupând alternativele cu privire la numărul ales de B în perechi. Să presupunem că acest număr este 7. Primind răspunsuri sincere la întrebările „Numărul este de la 1 la 8 sau peste 8?“, „Numărul este de la 1 la 4 sau peste 4?“, „Numărul este de la 4 la 6 sau peste 6?“ şi „Numărul este 7?“, individul A poate determina cu certitudine numărul ales de B. Cele patru mesaje transmise de B, care reduc la zero incertitudinea cu privire la numărul ales la acesta se constituie ca *informaţie* a câmpului de numere {1, 2, ..., 16}, în raport cu un element arbitrar din cuprinsul acestuia. Altfel spus, individul A are nevoie de patru *biţi* de informaţie pentru a găsi numărul ales de B.

Cei patru biţi constituie *informaţia* sau *entropia maximală* a situaţiei cu care se confruntă A, în măsura în care fiecare număr are aceeaşi şansă de a fi ales de B. Dacă, tot prin ipoteză, A ştie din start că numărul ales de B este impar, situaţia respectivă comportă o *informaţie reală* de doar trei biţi. Individul A are nevoie de răspunsuri sincere la trei întrebări, care pot elimina complet incertitudinea cu privire la numărul ales: „Numărul este de la 1 la 7, sau peste 7?“, „Numărul este de la 1 la 3, sau peste trei?“ şi „Numărul ales este 5?“

Raportul dintre informaţia reală şi informaţia maximală a unei situaţii poartă numele de *informaţie* (sau *entropie*) *relativă*. În exemplul construit de noi, informaţia relativă este de 75%, sau de 0, 75 biţi. Scăzând din unitate valoarea informaţiei relative se obţine *redundanţa*, adică măsura sau proporţia în care situaţia este certă (sau predictibilă). În cazul de faţă, valoarea redundanţei este de 0, 25 biţi, sau de 25 %.

Conceptele de redundanţă şi informaţie – pe care, evident, nu le-am desluşit pe deplin – îşi dovedesc relevanţa, în primul rând, pentru comunicarea realizată prin canale tehnice. Este, cu precădere, cazul

Scanned with OKEN Scanner

telecomunicației. Cum nici un canal de transmitere nu este ferit de zgomote sau obstacole, semnalele suferă pe drumul de la emitent la receptor anumite distorsiuni. De aceea, pentru a căpăta o oarecare siguranță că mesajul a fost recepționat în întregime și cu acuratețe, se „introduce" în mesaj o doză de redundanță menită să compenseze obstacolele din canal. Această redundanță apare de regulă ori sub forma repetării unor semnale sau a constrângerilor în configurarea altor semnale și permite corectarea sau completarea stimulilor distorsionați.

Să presupunem, spre exemplu, că un amic suferind de artrită îmi trimite un răvaș scris de mână pentru a-mi transmite un mesaj. De parcă nu ar fi fost suficientă distorsiunea grafemelor provocată de boală, biletul este pătat în mod accidental cu ulei, astfel încât unele litere nu sunt deloc lizibile. Ceea ce pot citi direct din bilet se prezintă astfel: „T... rog să m... întâmpin... sâ...băt... la g...ră". Bizuindu-mă, însă, pe lexicul limbii române și pe constrângerile impuse de gramatica acestei limbi, pot reconstitui cu ușurință mesajul primit, completând semnalele lipsă. Astfel, dacă țin cont de diateza, modul, timpul, persoana și numărul verbelor, de clauza care impune, în unele circumstanțe, anumite litere înainte de „p" și „b", precum și de cuvintele din vocabularul limbii române pe care le am deja în memorie, pot reface mesajul în următoarea manieră: „Te rog să mă întâmpini sîmbătă la gară".

Pe lângă menirea de a ușura decodificarea mesajelor, redundanța are și rolul de a impune anumite constrângeri emitentului în faza codificării mesajului. Din fericire, cele mai multe limbaje sunt binecuvântate cu o redundanță moderată, care permite o decodare ușoară și suficientă *libertate în codare*. Firește, scopul nobil de a înlesni receptarea semnalelor, ne poate face să cădem în ispita de a mări redundanța codurilor în care ne elaborăm mesajele. Putem construi un limbaj hiperredundant – o „limbă nouă" (*newspeak*) –, dar efectele pernicioase pe care le generează acesta ar fi prea multe și prea mari pentru a-l adopta. Așadar, soluția optimă presupune evitarea extremelor: nu prea multă redundanță, pentru a nu face comunicarea *ineficientă*, dar nici prea puțină, pentru a nu face comunicarea *inexactă*.

Cu aceste ultime precizări încheiem secvența consacrată felului în care se articulează la modul general comunicarea. Rămâne să vedem, în

Scanned with OKEN Scanner

continuare, particularităţile diferitelor forme de comunicare şi condiţiile de reuşită a actelor de limbaj pe care acestea le subsumează.

2. Tipuri de comunicare

Clasificarea este operaţia logică prin care obiectele din alcătuirea unei mulţimi sunt ordonate în submulţimi disjuncte, adică în submulţimi care nu au nici un element comun. Dacă reuniunea submulţimilor obţinute este identică cu mulţimea de bază, se poate spune că avem de-a face cu o clasificare completă. Condiţiile de excluziune şi de exhaustivitate, care asigură valoare ştiinţifică oricărei clasificări, au toate şansele de a fi respectate, numai dacă se adoptă criterii obiective de ordonare a obiectelor. Vom căuta în cele ce urmează să parcurgem câteva dintre tipologiile formelor de comunicare care satisfac într-o măsură acceptabilă condiţiile unei clasificări veritabile.

2.1. *Comunicarea verbală şi comunicarea nonverbală*

Cea mai importantă distincţie privind actele de comunicare are drept criteriu *natura semnelor* utilizate. În acest sens, va fi considerată *verbală* acea comunicare în care intervin exclusiv cuvinte – fie în formă acustică, fie în formă grafică – şi *nonverbală*, comunicarea realizată cu ajutorul indicilor, iconilor sau simbolurilor.

2.1.1. *Comunicarea verbală* este interacţiunea semiotică specific-umană prin care se formulează, se tezaurizează şi se transmit cu precădere cunoştinţe, dar şi alte tipuri de stări mentale, precum emoţii, sentimente, dorinţe sau promisiuni. Particularizarea comunicării verbale în raport cu celelalte forme de comunicare este asigurată de câteva atribute de bază.

Emitentul şi receptorul dobândesc capacitatea de a comunica verbal prin studiu sistematic, iar nu spontan sau prin imitaţie. Făcând abstracţie de unele cazuri excepţionale – hipnoză, nebunie, beţie, situare sub influenţa drogurilor etc. –, actele de limbaj sunt controlate de emitent; ele poartă amprenta voinţei acestuia şi sunt orientate spre un anumit scop. Fiecare act de comunicare verbală începe şi se sfârşeşte cu cuvinte, locutorul fiind acela care hotărăşte momentul iniţial al

Scanned with OKEN Scanner

comunicării şi punctul final al acesteia. Atât emitentul cât şi receptorul se angajează în comunicarea verbală, numai dacă posedă într-un grad suficient aptitudinea de a procesa cuvintele, ca entităţi discrete şi lineare. Conform cu afirmaţia justă a lui R.E. Park după care „venim în lume ca indivizi, ne asumăm un personaj şi devenim persoane" [cf. 27: 35], trebuie să se accepte faptul că protagoniştii comunicării verbale nu sunt „substanţe" identice cu ele însele în toate circumstanţele, ci indivizi concreţi, în permanentă schimbare, indivizi care îndeplinesc sub forma actelor verbale de comunicare diferite roluri sociale, precum acelea de părinte, profesor, avocat, client, pacient, pieton etc. etc.

Codul utilizat în comunicarea verbală constă dintr-un tezaur cuvinte – lexicul sau dicţionarul –, din regulile gramaticale ce guvernează combinaţiile de cuvinte, astfel încât interlocutorii să poată formula şi recunoaşte sintagmele verbale corecte şi din regulile de materializare a cuvintelor, în variantă acustică sau în variantă grafică. Trebuie reţinut, însă, faptul că nu putem izola forma verbală de comunicare decât în mod convenţional; în realitate, nici un act de comunicare nu este pur verbal. Semnalele care materializează cuvintele conţin inevitabil elemente semnificante nonverbale: ritmul, intensitatea sau volumul vocii cu care sunt pronunţate cuvintele; forma sau dispunerea literelor prin care sunt scrise cuvintele etc. Alegând să comunicăm verbal, comunicăm întotdeauna mai mult decât am intenţionat, mai mult decât suntem conştienţi că o facem.

Canalul de transmitere al comunicării verbale stă în strânsă legătură cu două facultăţi senzoriale de acuitate variabilă – auzul şi văzul – şi din această pricină prezintă numeroase obstacole. În consecinţă, mesajele comunicării prin cuvinte trebuie să aibă un grad de redundanţă destul de ridicat pentru a putea fi recepţionate. Această redundanţă se realizează fie prin repetarea cuvintelor, fie prin asocierea acestora cu semne nonverbale capabile să le „întărească" semnificaţiile.

Să cercetăm în continuare particularităţile comunicării verbale, punând în lumină diferenţele semnificative pe care le comportă cele două specii majore ale acesteia: *comunicarea orală* şi *comunicarea scrisă*.

După estimările unor cercetători care s-au aplecat asupra fenomenului comunicării verbale, acţiunilor conjugate în comunicarea orală – *vorbirea* şi *ascultarea* – li se dedică mai mult timp şi, implicit, mai multă importanţă decât *scrierii* şi *citirii*, ca acţiuni prin care se

Scanned with OKEN Scanner

realizează comunicarea scrisă. S-ar părea că din totalul timpului consacrat comunicării verbale, 53% este alocat ascultării, 16% vorbirii, 14% scrierii şi 17% citirii [26:53]. Mergând mai departe, Ray Birdwhistell susţine că o persoană vorbeşte pe zi circa zece minute, iar o propoziţie obişnuită durează aproximativ două secunde şi jumătate[30]. Dincolo de problema exactităţii acestor cifre un lucru este indiscutabil: comunicăm verbal în mod preponderent sub formă orală şi de cele mai multe ori ne plasăm în ipostaza de ascultători.

Primul aspect semnificativ al comunicării orale este acela că ea nu poate fi desluşită convenabil decât în cadrul spaţio-temporal în care se manifestă. Aceste circumstanţe ale vorbirii şi ale ascultării pot avea o influenţă decisivă asupra actelor de limbaj realizate. Nu este totuna, de pildă, dacă doi interlocutori discută pe peronul unei gări (când trenul unuia e gata de plecare), la o recepţie, în sala de aşteptare a unui cabinet dentar sau la o şedinţă de lucru.

Dat fiind faptul că, de cele mai multe ori, comunicarea orală se realizează faţă-în-faţă, emiterea variază permanent în funcţie de retroacţiunea receptorului. Cum principiul parcimoniei pare să guverneze întreaga comunicare, nu este surprinzătoare tendinţa de a reduce la minimum semnalele din componenţa mesajelor orale. Astfel, mai ales când interlocutorii se cunosc într-o oarecare măsură, cuvintele fie sunt cu totul omise, fie sunt înlocuite cu semne nonverbale echivalente, fie sunt emise sub o formă abreviată. Spre exemplu, în loc să spună „şeful", cineva poate să arate cu degetul în sus sau, la fel de bine, poate să se bată cu mâna pe umăr, iar în *subcodurile* elevilor, semnale precum „profu'" sau „diriga" iau din ce în ce mai mult locul semnalelor „regulamentare".

Raportându-se la aceeaşi retroacţiune a receptorului, emitentul poate repeta de mai multe ori un mesaj, dacă sesizează că acesta nu a fost receptat, îl poate reformula, dacă bănuieşte că nu a fost înţeles sau se poate opri din vorbire, dacă tăcerea alocutorului îi sugerează un refuz al receptării. Ar fi de menţionat, apoi, că în comunicarea orală, cuvintele sunt emise şi interpretate într-un foarte bogat context de semne nonverbale. Uneori nu contează atât de mult ce spui, ci felul cum spui.

---

[30] Cf. Allan Pease, *Limbajul trupului. Cum pot fi citite gândurile altora din gesturile lor*, Editura Polimark, 1995, p. 12.

Scanned with OKEN Scanner

Datorită dispunerii actelor de comunicare orală de-a lungul unei axe temporale unidirecţionale, vorbitorul este supus unor constrângeri serioase; în speţă, el trebuie să reducă pe cât este posibil opririle, revenirile şi pauzele reflexive[31]. Vorbitorul care şi-ar îngădui într-o discuţie un răstimp de gândire de câteva minute şi-ar pierde toţi ascultătorii. De altfel, presiunea temporală este responsabilă în mare măsură de forma mai puţin elaborată a mesajelor din comunicarea orală.

Deosebit de complexă se dovedeşte a fi comunicarea orală şi din perspectiva alocutorului. Este de constatat înainte de toate că presiunea temporală apasă asupra acestuia într-o măsură mai mare decât asupra vorbitorului, întrucât el trebuie să recepţioneze şi să interpreteze mesajele primite în „cadenţa" stabilită de vorbitor. Oricât de atent, activ şi direct ar participa la realizarea unui act de limbaj oral, alocutorul poate fi depăşit de situaţie, mai ales dacă redundanţa mesajelor este foarte mică. Neputându-se bizui pe previziunea unei părţi suficiente din mesajul care îi este adus la cunoştinţă, el nu poate procesa în timp util toate semnalele transmise şi astfel comunicarea eşuează.

Locul aparte pe care îl ocupă ascultarea în cadrul comunicării verbale i-a făcut pe cercetători să abordeze această activitate de-o manieră analitică. Unul dintre rezultatele remarcabile la care s-a ajuns în urma acestor investigaţii îl constituie precizarea etapelor care sunt parcurse în răstimpul ascultării[32].

În primul stadiu al ascultării, receptorul *aude*, printr-un proces mecanic sau reflex, semnalele transmise de emitent. Ascultarea nu este încă realizată, deoarece reacţia alocutorului nu este intelectuală şi emoţională, ci pur fizică; deocamdată se poate spune doar că urechile acestuia au captat anumite semnale acustice din mediu.

A doua etapă a ascultării – *atenţia (selectivă)* – aduce cu sine focalizarea percepţiei alocutorului asupra unora dintre stimulii acustici în care este „îmbăiat". Acordarea atenţiei unui mesaj pare a fi la îndemâna tuturor şi, într-un fel, este de la sine înţeleasă. De aceea, poate părea surprinzător multora faptul că, în general, nu acordăm întreaga atenţie unui mesaj mai mult de douăzeci de secunde. Doar capacitatea

---

[31] Charles P. Bouton, *La signification. Contribution à une linguistique de la parole*, Éditions Klincksieck, Paris, 1979, p. 176.

[32] Sursele principale folosite de noi pentru această problemă sunt: Larry L. Barker, *Communication*, 4th ed., Prentice-Hall, Englewood Cliffs, New Jersey, 1987 şi [25].

Scanned with OKEN Scanner

de a „refocaliza" atenţia ne permite să procesăm un mesaj de dimensiuni mari. Atenţia presupune atitudine receptivă şi vioiciune mentală. Evident, nu putem fi atenţi la un mesaj şi, implicit, nu-l ascultăm, dacă suntem prea obosiţi sau foarte preocupaţi de alte lucruri. Spre exemplu, dacă sunt cufundat în lectura unei cărţi, se prea poate să nu acord nici o atenţie vorbelor colegului de lângă mine. De asemenea, atenţia este şubrezită dacă mintea este lăsată să cutreiere în direcţii diferite sau dacă semnificaţia mesajului care este transmis aduce atingere preţuirii de sine. Cele mai multe critici generează un refuz al ascultării. Întrucât nu este prea versat în arta socială a prefăcătoriei, copilul poate arăta foarte clar că refuză să dea atenţie mesajului critic care îi este transmis, punându-şi pur şi simplu mâinile la urechi.

Cel de-al treilea stadiu al ascultării – *înţelegerea* – coincide cu acţiunea de decodificare. Alocutorul pune în corespondenţă semnalele recepţionate cu obiectele mentale pe care le are depozitate în memorie, potrivit codului utilizat în actul de limbaj respectiv. Deşi ne place să credem că uneori ne putem face înţeleşi pe deplin de ascultători, trebuie să acceptăm faptul că nu avem puterea de a predetermina decodificarea realizată de aceştia. De fapt, nimeni nu poate şti ce anume a selectat receptorul din mesajul pe care i l-am transmis şi ce corelaţii anume a stabilit. Fiecare dintre noi a experimentat probabil înţelegerea unui mesaj în contrast vădit cu intenţia vorbitorului.

Următoarea etapă a ascultării (pentru unii, şi ultima) – *memorarea* – este procesul prin care se determină ceea ce este important şi demn de a fi introdus în „baza noastră de date". Notiţele pe care le iau studenţii în timpul unei prelegeri, de pildă, slujesc tocmai acestei faze de selectare şi înregistrare în memorie a cunoştinţelor considerate a fi importante.

În prelungirea celor patru etape necesare ale ascultării ar putea fi plasate, după unii autori, încă două: evaluarea (sau aprecierea critică a mesajului recepţionat) şi formularea unui răspuns, ca reacţie la acţiunea verbală a emitentului. Nu putem să nu observăm însă că răspunsul receptorului coincide cu un element al comunicării, retroacţiunea.

Analizând a doua etapă a ascultării, atenţia selectivă, am făcut precizarea că ea nu este posibilă fără adoptarea unei atitudini receptive. Dar nu toţi oamenii şi nu întotdeauna sunt ascultători activi şi participativi, pe măsură dorinţei vorbitorilor. Foarte adesea, cei mai mulţi dintre noi suntem ascultători de proastă calitate. Care sunt *tipurile de slabi ascultători* pe care le putem întruchipa?

Scanned with OKEN Scanner

Într-un „clasament neoficial", locul întâi este ocupat de *ascultătorul leneş*. Acesta nu recepţionează şi nu înţelege mesajele care îi sunt transmise de vorbitor pentru că nici nu încearcă să înţeleagă ceea ce i se spune. De cele mai multe ori el îşi maschează comoditatea (ca să nu spunem lenea), declarându-se obosit, dezinteresat sau plictisit.

A doua categorie de pseudo-ascultători îi cuprinde pe acei oameni care sunt interesaţi să ştie când le vine rândul să vorbească (*take-turns listener*). Pentru ei, comunicarea orală devine importantă numai prin intervenţiile lor ca vorbitori. Preocupaţi să nu scape nici o ocazie de a spune ceva, aceşti oportunişti vor desconsidera spusele interlocutorilor.

Oarecum caraghioşi şi demni de compătimit sunt *ascultătorii nesiguri*, oamenii care în răstimpul unei comunicări orale sunt permanent îngrijoraţi de ce urmează să spună. Fiind preocupaţi de pregătirea propriilor mesaje, ei nu au cum să acorde atenţie mesajelor celorlalţi.

Nu rare sunt situaţiile de comunicare în care se manifestă *ascultătorul egotist*, individul care acordă o importanţă exagerată propriei persoane. Câtă vreme discuţiile se referă la probleme care nu au nici o legătură cu persoana sa, el nu va catadicsi să participe la ele nici măcar ca ascultător. Îndată, însă, ce discuţiile îl privesc în mod direct, el se înviorează brusc, devine atent şi încearcă să monopolizeze comunicarea. Entuziasmul va dispărea la fel de brusc cum a luat naştere, o dată ce interlocutorii trec la abordarea altor probleme, neutre.

În sfârşit, pot fi menţionaţi aici *ascultătorii concurenţi*, oamenii pentru care comunicarea este o competiţie. Ei nu se simt bine decât dacă îi transformă pe toţi ceilalţi participanţi la comunicare în ascultători constanţi. Cum acest lucru este dificil de realizat, ei se pot mulţumi dacă, în ultimă instanţă, vorbesc mai mult decât partenerii lor de dialog. Preocupaţi să contabilizeze timpii de vorbire, respectiv de ascultare, ascultătorii concurenţi nu au cum să recepţioneze şi să interpreteze corect mesajele puse în joc.

În consonanţă cu cele afirmate mai sus pot sta consideraţiile privind barierele din calea comunicării[33] – diferenţele de percepţie, concluziile pripite, stereotipiile, lipsa de interes, lipsa de cunoaştere, dificultăţile de exprimare, emoţiile şi tipul de personalitate – ce cauzează tot atâtea *obstacolări ale ascultării* veritabile.

---

[33] Nicki Stanton, *Comunicarea*, Societatea Ştiinţă & Tehnică, Iaşi, 1995, pp. 3-5.

Scanned with OKEN Scanner

Diferenţele de percepţie care îngreunează ascultarea şi, în general, comunicarea sunt legate de particularităţile biologice, psihice şi sociale ale interlocutorilor: sexul, vârsta, starea de sănătate, acuitatea simţurilor, memoria, starea afectivă, voinţa, temperamentul, cultura, naţionalitatea, educaţia, ocupaţia etc. Exemplificând la întâmplare aceste obstacole de care se loveşte ascultarea, ar fi de consemnat următoarele: (i) fără a căuta să confirmăm prejudecăţile misoginilor, se poate afirma, totuşi, că femeile ascultă cu mai multă atenţie spusele referitoare la lucruri din realitatea imediată sau care au o componentă afectivă semnificativă, în timp ce bărbaţii sunt mai înclinaţi să asculte mesaje abstracte; există apoi domenii de interes specifice unui sex anume: arareori o femeie îl ascultă pe bărbatul care comentează pasionat un meci de box sau de fotbal, după cum, în general, un bărbat este complet indiferent la vorbele soţiei care vrea să-l pună la curent cu ce i s-a mai întâmplat Luisei Fernanda (eroina telenovelei sale preferate); (ii) un copil este cel mai dispus să asculte, excepţie făcând întrucâtva inerentele critici ale adulţilor, care vor să-l „aducă pe calea cea bună"; tinerii sunt mai interesaţi de discuţiile despre viitor, iar persoanele în vârstă ascultă cu mai multă atenţie mesajele prin care se rememorează „zăpezile de altădată"; (iii) nu ne putem aştepta la o ascultare veritabilă din partea celor care suferă de hipoacuzie sau sunt măcinaţi de boli cauzatoare a unor stări de indispoziţie; (iv) calitatea slabă a memoriei afectează, la rândul ei, ascultarea, în măsura în care căutarea în „banca de date" a obiectelor mentale adecvate semnalelor recepţionate este deficitară; (v) nu se poate pretinde o ascultare de înalt nivel celor care tocmai au o explozie de mânie, sau oamenilor nevolnici, incapabili să-şi concentreze atenţia asupra unui lucru în mod satisfăcător; din punct de vedere temperamental, melancolicii sunt predispuşi la reverie şi de aceea îşi lasă deseori mintea să facă asociaţii libere de idei, fără legătură cu ceea ce spune mai departe locutorul, colericii îşi pierd relativ repede răbdarea, încetând ascultarea mesajului, iar flegmaticii se pot lăsa pradă indiferenţei şi dezinteresului; (vi) diferenţele sociale marcante dintre interlocutori au un impact major asupra comunicării; cu greu găsim un academician sau un proeminent lider politic care să dea ascultare spuselor unui „boschetar" (politicianul s-ar putea preface că ascultă pentru a-si îmbunătăţi imaginea publică), după cum nu se întâmplă de prea multe ori ca preşedintele unui partid ultra-naţionalist să asculte doleanţele unui minoritar (care, în ochii lui, este un „duşman public").

Scanned with OKEN Scanner

Un alt impediment major în calea realizării comunicării este înclinaţia destul de răspândită de a ne grăbi în formularea concluziilor. Oricât ar părea de ciudat, unii oameni refuză să recunoască realitatea aşa cum este ea – îndeobşte atunci când prezintă pentru ei situaţii neplăcute –, căzând în capcana propriilor dorinţe. De pildă, un om nul din punct de vedere ştiinţific se poate amăgi că este genial şi, mai mult, că este considerat ca atare de întreaga comunitate academică. Degeaba îi spun ceilalţi, în mod voalat desigur, că munca lui de cercetare este zadarnică, el va înţelege, în pofida realităţii, că este preţuit în chip deosebit.

Înrudite într-o oarecare măsură cu concluziile pripite, stereotipiile izvorăsc din tendinţa spre comoditate a omului şi se manifestă la nivelul comunicării prin ignorarea particularităţilor diferitelor mesaje. Dacă vorbitorul ajunge la stereotipie repetând mecanic anumite formule sau gesturi – spre exemplu, demagogul îşi va păstra stilul emfatic şi în discuţiile cu prietenii sau cu membrii propriei familii –, receptorul face acelaşi lucru identificând mesaje diferite transmise în condiţii similare. Astfel, dintre cei care au vorbit cu un preot, unii vor conchide în mod ilicit că îi cunosc pe toţi preoţii. Dacă acel preot a ţinut un discurs moralizator, el va înţelege din mesajele altor preoţi, care îi vorbesc de lucruri cu totul anodine, că iar i se face morală.

Oricare ar fi situaţia de comunicare dată, lipsa de interes conduce inevitabil la eşecul tuturor actelor de limbaj formulate. S-ar părea că nu există acţiune umană care să nu fie declanşată, într-o formă sau alte, de vreun interes. Din această pricină, toţi vorbitorii care se vor ascultaţi trebuie să trezească interesul pentru cele spuse. O înţelegere clară a acestui imperativ este manifestă în mediul familial, în cel şcolar şi în cel politic. Spre exemplu, părinţii nu obosesc să le reamintească odraslelor înainte de a-i dăscăli, că tot ceea ce li se spune este spre binele lor, pentru a le fi de ajutor „la vârsta priceperii". Tot astfel, profesorii subliniază de la bun început importanţa disciplinei pe care o predau, pentru a atrage interesul şi, în consecinţă, ascultarea elevilor. Maeştrii stimulării interesului sunt însă politicienii, care reuşesc deseori scamatoria de a-şi prezenta propriile interese ca fiind de fapt ale receptorilor.

Dificultăţi mari în comunicare apar ca urmare a unui deficit de cunoaştere. Am experimentat cu toţii dificultatea de a asculta, sau de a ne face ascultaţi atunci când ştim prea puţine despre partenerii noştri de

Scanned with OKEN Scanner

comunicare. Nu arareori auzim replici de genul „E tâmpit!", „E prost grămadă!" sau „E nebun!" din partea celor care nu s-au putut face ascultați. De fapt, vina eșecului comunicării este împărțită; interlocutorii nu au căutat mai întâi să se cunoască pentru a pune în lucru coduri satisfăcătoare. Câtă vreme codurile comunicatorilor nu sunt compatibile, ar fi absurd să ne așteptăm la o comunicare perfectă. Matematicianul este suficient de rezonabil pentru a nu pretinde din partea unui preșcolar să-i asculte cu atenție prezentarea doctă a calculului infinitezimal, însă există destui politicieni care se miră că alegătorul analfabet nu-i ascultă discursul referitor la corelația dintre datoria publică și inflație. Așadar, nu ar trebui să se treacă la faza comunicării orale până nu se dobândește un minimum de informație privind bagajul de cunoștințe al partenerilor de dialog.

Date fiind constrângerile temporale care apasă asupra comunicării orale, sărăcia codurilor utilizate atrage după sine deteriorarea interacțiunii semice. Vorbitorul trebuie să evite pauzele stânjenitoare în care își alege cuvintele, iar ascultătorul trebuie să reproducă în propriul cod semnalele receptate potrivit ritmului care îi este impus. O ilustrare amuzantă a dificultății de exprimare și de ascultare a unui mesaj este dată de o anecdotă care îl privește pe parlamentarul interbelic D.R. Ioanițescu. Aflat la tribuna parlamentului în plin exercițiu oratoric, a fost întrerupt de un opozant. Fiind cam „sărac cu duhul", politicianul român a rămas „blocat". Satisfăcut, opozantul îi spune: „Vezi că n-ai prezență de spirit?", la care D.R. Ioanițescu îi replică cu candoare: „Ba am, dar îmi vine mai târziu". Să nu ne amăgim însă, prezența de spirit este de fapt rodul unei munci susținute de îmbogățire a vocabularului și de pregătire atentă a mesajelor. Niciodată nu trebuie să considerăm încheiată ucenicia în asimilarea scrupuloasă a diferitelor coduri.

Deși ar putea fi trecute cu destulă îndreptățire la rubrica „diferențe de percepție", emoțiile își justifică individualizarea ca obstacole în calea comunicării prin impactul creat la nivelul protagoniștilor actelor de limbaj. Astfel, vorbitorul timorat are toate șansele să fie ignorat. Mesajul lui plin de poticneli, vocea slabă și tremurândă nu au darul de a trezi interesul și ascultarea. Pe de altă parte, unele emoții se pot constitui în catalizatori ai ascultării. Ne vine greu să ascultăm mesajul monoton al vorbitorului indiferent, dar manifestăm, de regulă, interes pentru mesajele celor care vorbesc sub imperiul vreunei emoții.

Scanned with OKEN Scanner

Vorbitorul patetic, indignat, sau entuziast are mai multe şanse de a fi ascultat decât vorbitorul placid. Acest fapt este cunoscut şi exploatat de profesioniştii în arta comunicării: actori, politicieni, avocaţi, preoţi, profesori, lideri de opinie ş.a.

Încheiem lista (provizorie) de bariere ale ascultării cu aspectele care caracterizează persoanele comunicatorilor. Multe impasuri în comunicare sunt generate de conflictele de personalitate ce se stabilesc între vorbitor şi ascultător. Astfel, doi oameni obişnuiţi să vorbească şi să fie ascultaţi anevoie vor putea să comunice. Fiecare dintre ei se va strădui să-l transforme pe celălalt în ascultător permanent. Pentru a înlesni sub acest raport comunicarea orală, ar fi indicat să alăturăm deprinderii de a vorbi, folositoarea artă de a tăcea şi asculta. Acest lucru cere însă mult efort şi o „ajustare" continuă a propriei personalităţi.

Comunicarea scrisă – cea de-a doua specie a comunicării verbale – nu s-a bucurat de o atenţie la fel de mare ca şi aceea acordată comunicării orale. Încercările sporadice centrate pe această problematică vizează tehnicile de elaborare a unor tipuri de mesaj scris – cerere, *curriculum vitae*, referat, proces-verbal etc. – şi recomandări în sprijinul unei lecturi eficiente. Reţinem în economia acestei lucrări doar câteva trăsături care individualizează actele de limbaj scrise în raport cu comunicarea orală.

În măsura în care nu reclamă coexistenţa interlocutorilor în acelaşi cadru spaţio-temporal, ea face posibilă oprirea, revenirea şi pauzele reflexive. Din această cauză, mesajele construite de emitent pot fi elaborate cu mai multă migală şi trebuie să aibă o formă îngrijită. Dacă dezordinea în vorbire este scuzabilă în anumite împrejurări – presiune temporală extremă, auditoriu necooperant, emoţii foarte mari etc. –, nici o circumstanţă atenuantă nu poate fi acordată scriitorului care transmite texte marcate de neglijenţă.

Aceeaşi stare relaxantă de comunicare impune cititorului un standard ridicat de receptare şi înţelegere; el are, de regulă, suficient răgaz pentru a asimila mesajul care îi este adresat, la nevoie putând reveni de mai multe ori asupra acestuia. De asemenea, el are la îndemână instrumente de decriptare a mesajelor care îi provoacă dificultăţi. Să ne imaginăm, spre exemplu, că participăm la o conferinţă susţinută de filosoful X, despre a cărui concepţie nu ştim decât că este în mare parte obscură. Fiind foarte puţini informaţi cu privire la articulaţiile sistemului

Scanned with OKEN Scanner

filosofic pe care îl promovează, avem toate şansele să eşuăm în ascultarea mesajului transmis în cadrul conferinţei şi nimeni nu ne poate condamna pentru acest lucru. Dacă, însă, ni se pune la dispoziţie spre lectură textul intervenţiei lui X, ne-am descalifica spunând că nu-l putem înţelege. Timpul mai lung consacrat receptării îmi îngăduie să iau contact cu celelalte lucrări ale autorului – unele dintre ele fiind mai accesibile – sau să parcurg scrierile altora pe marginea concepţiei sale.

O altă particularitate a comunicării scrise este dată de cantitatea semnelor nonverbale care se asociază cu cuvintele. Am atras deja atenţia că în realitate nu există comunicare verbală pură, *id est* că semnele verbale apar întotdeauna cu un halou nonverbal. Am văzut, apoi, că acest halou nonverbal este considerabil în comunicarea orală, fapt pentru care aceasta apare de foarte multe ori în formă intermitentă, cuvintele fiind substituite cu indici sau simboluri. Absenţa contactului direct dintre scriitor şi cititor în momentul transmiterii mesajului face imposibilă utilizarea unor categorii de semne nonverbale – mimică, gesturi, postură etc. – pentru a întări semnificaţiile cuvintelor sau pentru a substitui cuvintele. Comunicarea scrisă este mult mai puţin „parazitată" de elemente nonverbale şi de aceea este mai puţin indicată decât comunicarea orală pentru împărtăşirea unui conţinut afectiv.

Nu este de ignorat în cazul comunicării scrise calitatea slabă a retroacţiunii. Scriitorul nu poate înregistra reacţiile cititorului în răstimpul cât acesta îi citeşte mesajul. Datorită acestui fapt, el nu poate interveni asupra acestuia pentru a elimina eventualele obstacole care stau în calea receptării. În contextul unei discuţii, vorbitorul poate veni imediat cu o precizare dacă observă la ascultător vreun semn de nedumerire. Ca iniţiator al unei forme de comunicare scrisă, emitentul nu poate decât să anticipeze reacţiile previzibile ale cititorului şi numai în funcţie de acestea îşi construieşte „strategia de înaintare discursivă". Evident, presupunerile scriitorului cu privire la reacţiile cititorului nu se confirmă întotdeauna; în astfel de cazuri, comunicarea scrisă poate să eşueze. Şi acest text se supune regulii generale: el se vrea a fi un mesaj accesibil unui anumit tip de cititor, iar desfăşurarea lui este în concordanţă cu retroacţiunea presupusă de noi. Cum între prognoză şi realitate distanţa poate fi foarte mare, nu ne rămâne decât să nădăjduim în corectitudinea estimării făcute.

Scanned with OKEN Scanner

2.1.2. *Comunicarea nonverbală* este forma de interacţiune semică dominantă în raport cu toate celelalte tipuri de comunicare; după Albert Mehrabian, din totalul mesajelor antrenate în fluxul comunicării (umane), doar şapte procente sunt verbale, restul de nouăzeci şi trei fiind nonverbale [30: 12]. Ca şi în cazul comunicării verbale, vom căuta mai întâi să aducem în atenţie particularităţile fundamentale ale actelor nonverbale de comunicare.

Comunicarea nonverbală este legată cu precădere de dimensiunea afectiv-emoţională, dar poate sluji şi la împărtăşirea cunoştinţelor. Fireşte, fac excepţie aici, ideile care se situează la un nivel înalt de abstractizare.

În contrast cu actele de limbaj verbale, comunicarea nonverbală scapă (din fericire?) în foarte mare parte controlului minţii. Explicaţia este foarte simplă. Cuvintele, oricum mult mai reduse numeric decât semnele nonverbale, pot fi transmise numai în serie (unul câte unul), în timp ce indicii, iconii şi simbolurile tolerează o transmitere simultană. Or, este greu să stăpâneşti în fiecare moment al comunicării un set eterogen de semne nonverbale. Mai mult, în timp ce cuvintele sunt semne convenţionale, legate arbitrar de un anumit referent, indicii – dacă ar fi să ne oprim doar la aceste semne nonverbale – chiar fac parte din referenţi. Ca atare, ei sunt obiectivi, ieşind cel puţin parţial de sub guvernarea voinţei noastre.

Să presupunem, de pildă, că în cadrul unei discuţii mă înfurii teribil pe partenerul meu de dialog, care m-a jignit grav. Starea de furie mă copleşeşte, dar încerc din răsputeri s-o ascund. Chiar dacă îmi înghit imprecaţiile care-mi stau pe limbă şi evit încruntarea sprâncenelor, nu pot elimina toţi indicii furiei mele. Un observator ceva mai atent ar putea băga de seamă pumnii strânşi, o anumită crispare, creşterea ritmului vorbirii etc. şi ar fi în măsură să dispună indicii observaţi în întregul din care fac parte: starea mea de furie.

Ar fi de menţionat, apoi, că nu întâlnim în cazul comunicării nonverbale un sistem de reguli analog gramaticii, care guvernează folosirea cuvintelor. „Codul bunelor maniere", regulile care stabilesc gesturile dezirabile în cadrul unui club exclusivist, regulile care definesc felul de a se purta al ostaşului şi alte asemenea clase de reglementări nu guvernează decât o parte infimă a comportamentelor nonverbale. Caracterul slab structurat al actelor de limbaj nonverbale se vădeşte şi

Scanned with OKEN Scanner

prin faptul că cele mai multe modalităţi de comunicare nonverbală se dobândesc prin simplă imitaţie, iar nu prin studiu sistematic.

În sfârşit, se cuvine reţinută precizarea că actele de limbaj nonverbale sunt marcate de ambiguitate. Nici un semnal nonverbal nu poate fi interpretat corect decât în contextul celorlalte semnale – verbale, ori nonverbale –, al istoriei relaţiilor cu partenerii de comunicare (prietenie, indiferenţă, ostilitate etc.) şi al stării noastre psihice (dacă suferim de mania persecuţiei vom vedea toate gesturile celorlalţi ni se vor părea ameninţătoare). Semnalele nonverbale trebuie judecate, de asemenea, numai în raport cu comunitatea culturală care le statornicește. Dacă semnalele nonverbale intră în contradicţie cu cele verbale, se convine îndeobşte să se dea crezare celor dintâi.

Varietatea indicilor, iconilor şi simbolurior face aproape imposibilă *clasificarea* riguroasă a *actelor de limbaj nonverbale*. Din această cauză, cele câteva elemente de comunicare nonverbală la care ne vom opri în cele ce urmează vor apărea într-o ordine mai mult sau mai puţin arbitrară[34].

(i) *Paralimbajul* are drept suport comunicarea verbală şi se identifică cu felul în care sunt rostite sau scrise cuvintele. În limitele comunicării orale, elementele de paralimbaj sunt ritmul, intensitatea, volumul, calitatea şi sunetele de acoperire a pauzelor din vorbire.

Ritmul vorbirii este evaluabil prin prisma cuplului de calificative *rapid – lent* şi poate fi corelat cu denotate de ordin emoţional-afectiv. De pildă, un ritm rapid poate indica teamă, stres sau furie, iar un ritm lent, depresie sau supărare. Orice exagerare în raport cu ritmul vorbirii face dificilă interpretarea mesajului transmis.

Intensitatea vorbirii priveşte cât de înaltă sau de joasă este vocea emitentului. Diferitele grade de intensitate a vocii pot fi provocate de anumite stări psihice sau pot fi constitutive vorbitorului. În ambele situaţii, intensitatea influenţează atitudinea receptivă a alocutorului, provocându-i acestuia plăcere sau neplăcere. Or, plăcerea stimulează ascultarea, în timp ce neplăcerea o inhibă. De aceea este bine să adoptăm, în limita posibilităţii, acea intensitate a vocii care să-l bine dispună pe ascultător.

---

[34] Sursele bibliografice pentru secţiunea consacrată formelor de comunicare nonverbală sunt [25], [32a] şi [26].

Scanned with OKEN Scanner

Volumul vocii – tare, respectiv slab – poate evidenția stări psihice sau anumite trăsături ale personalității vorbitorului. În funcție de context, receptorul acestor componente semice paraverbale poate trata vocea puternică ca indice al forței, curajului, siguranței de sine, dar și a temerității sau a voluntarismului, iar vocea slabă, ca indice al fricii, nesiguranței, dar și a răbdării sau a condescendenței.

Calitatea vorbirii semnalează aspecte de ordin afectiv și are un impact major asupra comunicării, determinând în foarte mare măsură atitudinea receptivă. Astfel, vocea mieroasă pe care și-o cultivă unii clerici este asociată de unii ascultători ai acestora cu fățărnicia, vocea sforăitoare a politicianului îl evidențiază pe demagogul în devenire, iar vocea miorlăită a unei femei poate arunca o umbră de îndoială asupra cinstei acesteia. În toate aceste cazuri, dispunerea pentru ascultare este grav compromisă.

Sunetele de acoperire a pauzelor în vorbire sunt chemate să ofere răgaz de reflecție vorbitorului. Spunem „sunete de acoperire", chiar dacă în unele situații golurile din vorbire sunt umplute aparent cu cuvinte sau sintagme. Ca profesor de logică am criticat deseori folosirea abuzivă a indicatorului inferențial „deci", cu atât mai mult dacă el era plasat la începutul unei propoziții. De fapt, critica este doar parțial îndreptățită: preopinenții nu căutau să-mi atragă atenția că au formulat un raționament, mai exact, că urmează consecința logică a celor spuse anterior, ci umpleau un gol în propria vorbire (își ofereau timp pentru a chibzui, pentru a-și pregăti mesajul). Complexul sonor „deci" era lipsit de orice componentă verbală, el putând fi înlocuit foarte bine cu alte sunete de umplutură – „nu-i așa?", „hmm", „ăăă", „păi", „carevasăzică", „așadar", ... – sau cu gesturi echivalente, precum aranjarea meșei, pocnirea degetelor, băutul din paharul cu apă aflat pe masă sau dregerea vocii. Reținem, însă, că numai în funcție de context putem hotărî care sunt sunetele de acoperire a pauzelor din vorbire.

(ii) *Mișcările și posturile* corpului formează o clasă numeroasă și heteroclită de semne nonverbale, care se prezintă în cea mai mare parte ca indici ai stărilor fizice sau psihice ale interlocutorilor. O inventariere, în mod fatal fragmentară, a acestor semne poate fi realizată conform cu funcțiile pe care le îndeplinesc în cadrul comunicării.

Emblemele sunt semnalele nonverbale care au o traducere directă și completă în cuvinte. Spre exemplu, cercul realizat prin unirea degetului

Scanned with OKEN Scanner

mare cu arătătorul de la o mână coincide cu mesajul verbal „Totul este în regulă", degetul mare ridicat în sus se traduce prin „Succes!" ori „Prima!", iar degetul mare indicând o anumită direcţie al celor care fac autostopul este interpretat de şoferi ca echivalent al propoziţiei „Ia-mă nene!" Se observă faptul că emblemele sunt substituenţi ai semnelor verbale.

Gesturile de ilustrare sunt mişcările semnificative ale corpului prin care se accentuează sensul cuvintelor cu care se asociază. De pildă, dacă un turist străin aflat în capitala culturală a Moldovei ne cere să-i arătăm drumul din Piaţa Unirii la Palatul Culturii, adăugăm fără să vrem explicaţiei verbale o „schiţă" făcută în aer cu mâna a traseului de urmat. Această componentă nonverbală are menirea de a mări redundanţa mesajului nostru şi, implicit, de a spori şansele de reuşită ale asimilării acestuia.

Gesturile de reglaj sunt semnalele nonverbale care fixează cadenţa mişcării. Elevul care ridică două degete în sus îi dă de înţeles profesorului că doreşte să intervină în discuţie, oratorul care îşi drege vocea face să înceteze rumoarea în sală, toţi subînţelegând că discursul este pe punctul de a începe, iar vorbitorul care îşi strânge notiţele folosite în cursul expunerii transmite mesajul că a încheiat tot ce avea de spus.

Manifestările simţămintelor (*id est* ale emoţiilor, pasiunilor, sentimentelor, atitudinilor etc.) oferă comunicatorilor informaţii cu privire la starea psihică a partenerilor de dialog. Cele mai multe dintre aceste manifestări au fost reperate la nivelul feţei.

Ekman şi Friesen au identificat şase emoţii de bază care pot fi asociate în orice comunitate culturală cu expresii faciale distincte: surpriza, teama furia, dezgustul, bucuria şi supărarea [cf.25: 190]. Astfel, bucuria şi surpriza s-ar localiza la nivelul ochilor şi al părţii inferioare a feţei; furia, la acela al frunţii, sprâncenelor şi părţii inferioare a feţei; teama şi supărarea, la nivelul ochilor; dezgustul, în zona inferioară a feţei. Cum nici o emoţie nu apare în stare „pură", ar trebui să înţelegem că nu este întotdeauna uşor de decriptat emoţiile de pe faţa interlocutorilor.

Pe de altă parte, trebuie să fim conştienţi că mimica este comportamentul nonverbal care se pretează cel mai bine înşelătoriei în comunicare. Aşa-numiţii „profesionişti ai minciunii" – actorii, politicienii,

Scanned with OKEN Scanner

avocaţii, persoanele care practică prostituţia etc. – reuşesc în meseria lor învăţând să-şi controleze expresiile faciale, astfel încât ceilalţi să înţeleagă ceea ce vor ei, iar nu adevăratele lor simţăminte. De exemplu, un avocat care îşi apără clientul vinovat de o crimă odioasă va solicita clemenţa juriului, atrăgând atenţia asupra nefericirii care l-a îndemnat pe criminal la această faptă. El va vorbi patetic, arătându-se profund mişcat şi plin de milă, chiar dacă în realitate nu simte faţă de client decât dezgust. Orice actor bun poate juca rolul unui om fericit, compunându-şi o faţă ce radiază de bucurie, chiar dacă tocmai atunci este chinuit de o cumplită durere de dinţi. Dat fiind faptul că arareori pot fi controlaţi toţi indicii, observatorul atent poate surprinde prezenţa înşelătoriei identificând gesturile contradictorii. Dacă, de pildă, observăm pe o faţă mohorâtă un zâmbet larg, nu avem cum să conchidem că persoana în cauză este cuprinsă de bucurie.

În încheierea prezentării indicilor care manifestă stările psihice ne oprim la comportamentul ocular. Dincolo de anumite diferenţe culturale, se acceptă îndeobşte că persoanele care ne privesc în ochi sunt sincere, deschise, puternice sau interesate de relaţia cu noi, în timp ce persoanele care evită contactul privirilor sunt ascunse, temătoare sau dezinteresate. „Diagnosticul" trebuie pus însă prin raportare la cutumele comunităţii de care aparţine persoana observată şi la circumstanţele spaţio-temporale ale comunicării. Astfel, un petent va căuta contactul vizual cu „şeful", căruia îi adresează cererea pentru a-şi arăta interesul, iar nu superioritatea de statut; de cealaltă parte, primitorul cererii poate evita să-l privească în ochi pe petent, nu pentru că se simte inferior faţă de acesta, ci fiindcă este cu totul indiferent la problema pusă. De regulă, însă, comunicarea vizuală poate fi judecată în termenii de dominare şi supunere. Spre exemplu, copilul nu-l priveşte în ochi pe părintele care îl dojeneşte şi nici călugărul pe părintele stareţ.

Analiza comportamentului vizual poate fi aprofundată prin studierea modificărilor înregistrate la nivelul pupilei. Conform cu rezultatele unor cercetări, mărirea semnificativă a pupilei poate semnala creşterea interesului sau dorinţei. Această corespondenţă ar fi uşor de surprins în cazul relaţiilor dintre mamă şi copil, dintre doi îndrăgostiţi, sau dintre ascultători şi povestitorul care ştie să captiveze. Se zice că negustorii versaţi urmăresc cu atenţie indicii daţi de modificările pupilei clientului potenţial pentru a sesiza o eventuală creştere a interesului faţă de o

Scanned with OKEN Scanner

marfă. Astfel, el şi-ar crea condiţii de vânzare avantajoase, putând aproxima marja optimă în care se poate negocia preţul mărfii.

Postura – poziţia corpului – îşi dovedeşte forţa semnificantă îndeosebi cu privire la atitudinea ascultătorului faţă de emitent şi faţă de mesajul acestuia. Dincolo de posturile predeterminate de anumite particularităţi anatomice, pot fi stabilite corelaţii interesante între poziţia avută de corp în momentul emiterii, respectiv al receptării şi emoţiile, atitudinile, în general: stările psihice ale interlocutorilor. Câteva dintre aceste corelaţii ni s-au părut mai grăitoare şi le-am reţinut cu rol de exemplu. Se acceptă faptul că, în mod statistic, aplecarea în faţă a corpului alocutorului poate fi înţeleasă de vorbitor ca indice al interesului ridicat pentru mesajul transmis, după cum lăsatul moale pe speteaza scaunului şi încrucişarea braţelor poate denota o stare de indiferenţă sau chiar un refuz al ascultării. Postura este şi indice al stării psihice în care se află interlocutorii. Cei care adoptă o postură relaxată au, de regulă, un statut social ridicat, sunt independenţi şi se simt în siguranţă; dimpotrivă, oamenii încordaţi şi aduşi de spate au un statut socio-profesional precar, sunt marcaţi de complexul de inferioritate sau se simt ameninţaţi. Unii oameni, spre nefericirea lor, suferă de anxietate cronică; neputinţa de a se adapta la context îi împiedică să se relaxeze, iar postura în care apar trădează acest lucru.

Mişcările de adaptare la circumstanţele comunicării sunt atât de obişnuite încât arareori sunt privite ca indici ai anumitor emoţii sau sentimente. Spre exemplu, venind pentru prima dată în casa fiului preferat, care tocmai s-a căsătorit, mama poate încerca să rearanjeze obiectele din casă. Acest comportament reflex ar putea semnala o stare de anxietate – pătrunzând într-un mediu străin, ea încearcă să-şi construiască un „subcadru" familiar, care să-i dea un minim sentiment de linişte –, o tentativă de acomodare la situaţia nou creată sau dorinţa de a-i dovedi nurorii că până la urmă ea are o influenţă mai mare asupra băiatului. Ca şi în cazul celorlalţi indici, decodificarea acestor mişcări trebuie făcută cu prudenţă, numai analiza atentă a contextului putând conduce la o interpretare justă.

(iii) *Tipul corporal*, derivat din datele antropometrice, poate să semnaleze într-o formă statistică emoţii, sentimente, trăsături de personalitate, deprinderi – virtuoase sau vicioase – etc. ce s-au consolidat în structura interlocutorilor. Până la un punct, oamenii având o constituţie

Scanned with OKEN Scanner

slabă se pot dovedi a fi mai ambiţioşi, mai vulnerabili şi mai suspicioşi decât ceilalţi. Ei par deseori încordaţi, nervoşi, ascunşi, pesimişti şi dificili. Tot între anumite limite, oamenii atletici indică prin ţinuta corpului lor putere, maturitate, încredere în forţele proprii şi spirit aventuros. Cât îi priveşte pe oamenii graşi, ei ne apar ca tipi de modă veche, liniştiţi, puţin trândavi, afabili, vorbăreţi, agreabili şi demni de încredere.

(iv) *Charisma* – manifestă prin influenţa remarcabilă asupra celorlalţi (dacă se acceptă o asemenea influenţă) – este catalizatorul comunicării care este datorat vorbitorului. Acest „nu-ştiu-ce" greu explicabil, dar perfect perceptibil îi asigură locutorului putere de seducţie şi îl predispune pe receptor la ascultare. Neutră în sine, charisma poate fi utilizată în sensuri opuse. Cu o charismă deosebită, implicit: cu forţă comunicaţională au fost înzestraţi persoane de o înaltă ţinută morală, precum Thomas Morus, Vincent de Paul, Mahatma Gandhi ori Martin Luther King. Din păcate, de o înzestrare comparabilă au beneficiat şi canalii de speţa lui Adolf Hitler şi Iosif Vissarionovici Stalin, care au îndoliat omenirea.

(v) Un rol deloc neglijabil în comunicare îl au *vestimentaţia* şi *obiectele de podoabă*. Chiar dacă astăzi îmbrăcămintea nu este impusă de statutul social ocupat, ea poate indica destule alte aspecte cu privire la cei care o poartă. Prin îmbrăcăminte se exprimă austeritatea, felul ordonat de a fi sau modestia unora, respectiv luxuria, spiritul boem sau fanfaronada altora. Tot prin îmbrăcăminte şi podoabe se exprimă atitudinea faţă de ceilalţi participanţi la comunicare şi, în general, faţă de convenţiile sociale în vigoare. Nu avem aici decât să comparăm ţinuta modestă şi îngrijită a micului funcţionar de stat, cu bazaconiile tinerilor care adoptă o vestimentaţie ţipătoare şi care practică *piercing*-ul. În primul caz asistăm la o declaraţie de conformism, în cel de-al doilea, la luarea în răspăr a tuturor normelor.

(vi) Actele de limbaj prin care ne înrudim cu celelalte animale presupune *utilizarea spaţiului şi impunerea unor distanţe sociale*. Analiza acestor relaţii spaţiale ca modalităţi de comunicare s-a impus în literatura semiologică sub eticheta unei ştiinţe speciale, *proxemica*. De această disciplină ţin în mod concret „jocul teritoriilor, modul de a percepe spaţiul în diferite culturi, efectele simbolice ale organizării spaţiale, distanţele fizice ale comunicării" [11:166], probleme de care

Scanned with OKEN Scanner

şi-a legat în mod deosebit numele Edward T. Hall. Pornind de la constatarea că omul, asemenea celorlalte animale, încearcă să-şi cucerească un teritoriu adaptat nevoilor lui, pentru a-şi asigura securitatea şi evoluţia, autorul menţionat defineşte patru tipuri de distanţă – pe care le asociază cu o ipostază apropiată şi cu una îndepărtată –, fiecare în parte cu particularităţile şi semnificaţiile ei distincte.

Distanţa intimă în ipostaza apropiată presupune contactul fizic şi este acceptată în situaţii speciale, precum actul sexual sau lupta fizică. Ea se caracterizează prin deteriorarea perspectivei de ansamblu a situaţiei şi prin reducerea componentei verbale a comunicării; dacă se vorbeşte, volumul vocii trebuie să redus. În varianta îndepărtată (15-40 cm), distanţa intimă este „bula psihologică" pe care o reclamă individul pentru a se simţi în siguranţă. Zona impusă prin această distanţă este apărată cu străşnicie, în ea neavând acces decât membrii familiei. Dacă în această zonă pătrund intruşi, se declanşează prin gest reflex refacerea distanţei, prin repliere. Atunci când zona intimă nu poate fi apărată – cum ar fi în lift, în mijloacele de transport în comun sau în mijlocul unei mulţimi de demonstranţi –, individul se protejează pe sine şi îi „protejează" pe ceilalţi reducând la minimum semnalele transmise: nu vorbeşte, nu îi priveşte pe ceilalţi (cu atât mai puţin, nu îi priveşte în ochi), adoptă o postură rigidă; pe scurt: încearcă să se prezinte celorlalţi ca simplu obiect.

Distanţa personală în ipostaza apropiată (45-74 cm) fixează o zonă de familiaritate, în care au acces pe lângă membrii familiei şi prietenii apropiaţi. Comunicarea verbală este prezentă, iar volumul vocii este normal. Mesajele transmise pot viza chestiuni intime. Varianta îndepărtată a acestei distanţe (75 cm – 1, 25 m) este limita contactului fizic cu semenii. Comunicarea verbală se desfăşoară tot cu voce normală, dar subiectele tratate devin neutre; interlocutorii sunt prieteni sau simpli cunoscuţi.

Distanţa socială modul apropiat (1, 25 m – 2, 10 m) este impusă în relaţiile cu străinii, la o recepţie, la birou, într-un cabinet medical, la ghişeele unei instituţii etc. Comunicarea verbală se realizează fără contact fizic, vocea trebuind să fie plină şi clară. Zona instituită poate fi delimitată fizic, în maniera în care funcţionarul se protejează cu ajutorul unui birou. Zona fixată de ipostaza îndepărtată a distanţei sociale (2, 1 m – 3, 60 m) are menirea de a evidenţia un coeficient ierarhic –

Scanned with OKEN Scanner

directorul general o impune, de regulă, în relaţiile cu subordonaţii săi –, dar poate satisface nevoia de linişte a soţului care tocmai s-a întors de la serviciu şi vrea să-şi citească ziarul. (De notat că nici soţia nu este admisă în acest spaţiu.)

Distanţa publică în varianta apropiată (3, 60 m – 7, 50 m) delimitează zona unei colectivităţi. Vorbitorul care evoluează în această zonă va căuta să ocupe un loc care să asigure auditoriului condiţii optime de vizibilitate şi audiţie. El însuşi nu fixează anumiţi ascultători din public, ci se adresează colectivităţii ca atare. Comunicarea directă „unu-la-unu" este sporadică şi strict limitată în timp. Lecţiile, prelegerile şi sesiunile de comunicări sunt câteva dintre actele de limbaj specifice acestei zone. Modul îndepărtat al distanţei publice (mai mare de 7, 50 m) permite mai curând „celebrarea unui coeficient ierarhic", decât o comunicare propriu-zisă. Este distanţa care caracterizează discursurile publice – formale, teatrale şi pline de stereotipii –, în cazul cărora *feedback*-ul funcţionează la minimum [11: 167].

Adăugăm la încheierea acestor consideraţii că toate aceste distanţe trebuie luate în seamă cu aproximaţiile de rigoare şi în strânsă legătură cu specificul comunităţii în care se instituie. Astfel, se înregistrează variaţii semnificative ale acestor valori în funcţie de zona geografică şi de densitatea populaţiei; se apreciază, în acest sens, că distanţele sunt mai mari în Australia, SUA şi Canada, precum şi în regiunile slab populate, respectiv mai mici în Asia, zona mediteraneeană, precum şi în regiunile dens populate [30: 33-34].

(vii) *Contactul tactil*, deosebit de important pentru prezervarea sănătăţii – conform rezultatelor unor cercetări absenţa atingerilor, mai ales în primii ani de viaţă, poate duce la boală sau chiar la moarte –, joacă un rol remarcabil în activitatea de comunicare şi în dezvoltarea intelectuală. Prin atingere se creează o zonă de familiaritate care îi dă vorbitorului un sentiment de siguranţă şi care îl îndeamnă să adopte o atitudine sinceră; de asemenea, receptorul este atras într-o relaţie de comunicare personalizată şi astfel este stimulat în practicarea unei ascultări de înaltă calitate. În ce priveşte corelaţia dintre atingere şi gradul de inteligenţă, L.J. Yarrow a ajuns la concluzia că oamenii care au beneficiat în copilărie de mai multe atingeri din partea mamei au ajuns la un coeficient de inteligenţă (IQ) mai ridicat decât cei care au avut parte de un contact tactil mai sărac [25: 197].

Scanned with OKEN Scanner

(viii) *Controlul timpului* este un instrument de comunicare nonverbală prin care se face referire la diferența de statut social a interlocutorilor. Persoana care ocupă un loc ierarhic superior îi va impune alocutorului cu care intră în relație de comunicare anumite constrângeri temporale. Programele de audiență ale „șefilor", programele de funcționare ale ghișeelor administrației de stat, programele de consultații ale cabinetelor medicale, orarele școlare etc., cât timp nu sunt stabilite de comun acord cu „cealaltă parte" (și, de regulă, acest lucru nu se întâmplă), delimitează un cadru formal de comunicare și îi plasează pe beneficiarii care le valorifică într-o poziție de inferioritate. Dimpotrivă, negocierea timpului destinat comunicării (ora de începere, durata etc.) este o marcă a raporturilor de convivialitate, interlocutorii consimțind să-și asume în interacțiunea semică preconizată poziții egale.

Elementele de comunicare nonverbală parcurse până acum însoțesc comunicarea orală sau, oricum, presupun un minim contact fizic între interlocutori. Nu trebuie să ignorăm însă că există semnale nonverbale – e drept, mai reduse numeric și relativ greu de sistematizat – care intră în alcătuirea mesajelor scrise.

Deunăzi am primit un mesaj de felicitare cu ocazia sărbătorilor din partea unei oficialități. Prima mea reacție fost favorabilă: „Uite, pentru această personalitate contez ca persoană – pe plic era trecut numele meu –, iar nu ca simplu număr." Imediat mai apoi, entuziasmul meu s-a risipit. Dedesubtul textului cu pricina, anodin ca aproape toate textele de acest gen (lucru cu totul normal și acceptabil) am zărit semnătura în copie a respectivei oficialități. Mi-am zis: „Pentru oficialitatea X sunt tot un număr, câtă vreme nu s-a ostenit să semneze personal acea felicitare. Cine știe care au fost subordonații care au dus la îndeplinire construirea mesajului și transmiterea lui și care au fost sentimentele acestora când s-au achitat de această probabilă corvoadă."

Ce ilustrează acest exemplu? – Conotația specială pe care o are în anumite împrejurări scrisul de mână. Uneori nu contează atât de mult pentru cititor conținutul mesajului, cât tipul de relație pe care autorul mesajului îl instituie prin formulele de început și de încheiere. Nici un locutor nu poate pretinde că a stabilit o relație personală cu destinatarul mesajului său scris dacă textul începe de pildă cu formula „Dlui / Dnei ..." (așadar, nu s-a făcut nici măcar o particularizare în funcție de sex?) și se încheie cu o semnătură „de ștampilă" (nici nu s-a ostenit să semneze, i-a pus pe alții să facă asta în locul lui).

Scanned with OKEN Scanner

Forma mesajelor scrise de mână conține numeroase semnale cu privire la particularitățile psihice ale autorilor lor, iar cercetarea lor a condus la constituirea unei științe riguroase, *grafologia*. Declinându-ne competența actuală în acest domeniu, putem corela, totuși, caracterul dezordonat al scrisului cu o articulare precară a cunoștințelor din minte, cu o stare psihică apăsătoare resimțită pe parcursul scrierii – teamă, furie, melancolie etc. – sau cu o nesocotire – premeditată, ori involuntară – a cadrului de comunicare. În aceste condiții, nici un student, de pildă, n-ar trebui să înmâneze profesorului spre corectare o teză care, sub aspectul formei, nu respectă măcar standardul unei scrisori obișnuite. Altminteri, el dă de înțeles că nu localizează comunicarea scrisă în mediul academic.

Deloc neglijabile sunt semnalele nonverbale care susțin așa-numita „citire printre rânduri", adică însușirea unei informații care nu este prezentă explicit în mesajul scris. Ordinea în care sunt înșiruite propozițiile, dispunerea rândurilor pe coala de scris, prezența *versus* absența unor stereotipii, forma unor litere etc. pot spune foarte multe în completarea mesajului explicit. De exemplu, dacă citesc pe prima pagină a unui ziar un articol incendiar scris cu litere de-o șchioapă, iar în numărul de a doua zi al aceluiași ziar citesc o dezmințire la acest articol, scrisă cu litere foarte mici și aruncată pe ultima pagină, pot să pun sub semnul întrebării credibilitatea ziarului cu pricina. În concluzie, după cum spunem mai multe decât intenționăm, transmitem și în scris mai multă informație decât suntem conștienți.

O dată trecute în revistă trăsăturile prin care comunicarea verbală se diferențiază de comunicarea nonverbală, precum și diferitele forme în care aceasta din urmă se întruchipează, suntem în măsură să recapitulăm *funcțiile* actelor nonverbale de limbaj, funcții în mare parte menționate deja: (i) repetarea, (ii) substituirea, (iii) completarea, (iv) ascunderea sau inducerea în eroare, respectiv dezvăluirea, (v) reglarea și (vi) sublinierea.

După cum am văzut, funcția de *repetare* este îndeplinită de gesturile de ilustrare, care dublează mesajul verbal pentru a spori șansele înțelegerii lui. Combinarea semnalelor verbale cu semnalele nonverbale echivalente conduce la mărirea redundanței mesajului eterogen construit și ușurează alocarea semnificațiilor.

Scanned with OKEN Scanner

Substituirea, operată cu precădere în comunicarea cotidiană, presupune înlocuirea unui cuvânt cu un icon sau simbol având aceeaşi valoare. Spre exemplu, soldatul care vrea să anunţe colegilor săi aflaţi într-o situaţie neregulamentară sosirea intempestivă a comandantului, dar nu poate spune nimic pentru a nu fi auzit de acesta, se va bate cu mâna pe umăr pentru a da de înţeles că vine un „grad superior". Tot astfel, în România de acum cincisprezece – douăzeci de ani, oamenii care vroiau să formuleze critici la adresa şefului statului, temându-se de „urechile" vigilente ale Securităţii, nu îi pronunţau numele, ci se foloseau de semnale nonverbale, cum ar fi arătarea portretului său omniprezent sau ridicarea unui deget spre cer.

Completarea semnelor verbale cu semne nonverbale intervine îndeobşte atunci când cel puţin unul dintre interlocutori are dificultăţi în mânuirea unui cod verbal. Nu arareori turistul aflat într-o ţară străină a cărei limbă îi este doar parţial cunoscută foloseşte „limbajul trupului" pentru a se face înţeles pe secvenţa în care nu cunoaşte cuvintele potrivite.

A patra funcţie a comunicării nonverbale este împărţită conform cu natura semnelor care intervin şi cu atitudinea adoptată de emitent. Dacă într-un act de limbaj nonverbal intervin în mod spontan indici, ca „manifestări periferice" ale unui întreg, atunci aceştia pot fi puşi în legătură cu funcţia de *dezvăluire* sau *evidenţiere*. Dacă, dimpotrivă, componentele semice nonverbale sunt utilizate în mod premeditat pentru a provoca semnificaţii neconforme cu realitatea, atunci ele îndeplinesc rolul de a-l *înşela sau păcăli* pe alocutor. Câteodată emitentul este atât de „priceput" încât ajunge astfel să se înşele şi pe sine.

Funcţia de *reglare* a comunicării – de fixare a ordinii intervenţiilor, a începutului şi sfârşitului fiecărui act de limbaj etc. – este îndeplinită atât de anumite gesturi specifice, cât şi de elemente paraverbale. Coborând vocea, de pildă, îi anunţăm pe interlocutori că suntem pe cale de a încheia emiterea mesajului.

Nu ultima în ordinea importanţei, *sublinierea*, este funcţia acelor semnale nonverbale care îl îndeamnă pe receptor să îşi focalizeze atenţia asupra unor componente ale mesajului. Chiar şi mesajul de faţă are componente nonverbale cu rol de subliniere, în măsura în care formele „bold", „italic", „bold italic" şi „majusculă" evidenţiază elementele principale care trebuie să fie luate în seamă de cititor.

Scanned with OKEN Scanner

2.2. *Comunicarea formală şi comunicarea informală*

Deşi criteriile care susţin distincţia *formal – informal* nu sunt conştientizate de fiecare locutor în mod riguros şi exhaustiv, deosebirea actelor de limbaj în raport cu aceasta pare a fi la nivelul simţului comun. Nimeni nu se îndoieşte, de pildă, că cererile adresate de petenţi conducerilor unor instituţii, legile emise de parlamentul unei ţări, discuţiile oficiale a doi şefi de stat, dezbaterile parlamentare, conlucuţiile preoţilor cu mirii sau ale judecătorilor cu procurorii, avocaţii şi împricinaţii, intervenţiile din cadrul conferinţelor de presă şi chiar discuţiile clienţilor cu chelnerii sunt *formale*, iar jurnalele intime, scrisorile trimise între prieteni sau rude, şuetele, discuţiile dintre îndrăgostiţi sau dintre pensionarii care îşi ţin de urât prin parcuri, *informale*. Mai mult sau mai puţin conştient, apelativul formal este pus în corespondenţă cu anumite clauze de precizie şi categoricitate pe care trebuie să le respecte actele de limbaj pentru a fi considerate acceptabile sau valabile, iar calificativul informal cu absenţa constrângerilor extragramaticale.

Pentru a justifica într-un fel pertinenţa utilizării etichetelor în cauză vom face trimitere la câteva criterii – natura cadrului interactiv, numărul şi felul participanţilor, prezenţa *versus* absenţa unor „ritualuri" de deschidere, respectiv de încheiere a comunicării, categoriile de semnale utilizate şi regulile de circulaţie a mesajelor –, cu precizarea că numai arareori ele funcţionează în mod independent [27: 128–129]. Aceste criterii nu sunt singurele care susţin distincţia *formal – informal*, însă par a se număra printre cele mai importante; oricum, ele sunt suficiente pentru a asigura o categorisire clară a formelor de comunicare.

2.2.1. ***Comunicarea formală*** se realizează într-un cadru interactiv *complementar*, care generează o inegalitate instituţionalizată de statut. Factorii comunicării ce se manifestă în acest mediu special sunt solidari şi ocupă o poziţie „superioară", respectiv una „inferioară", în raport cu o ştiinţă sau cu o putere specializată şi socialmente recunoscută. Trebuie considerate formale, spre exemplu, interacţiunile semice dintre medic şi pacient, avocat şi client, director şi petent ş.a., câtă vreme unul dintre protagoniştii formei de comunicare date îi recunoaşte celuilalt superioritatea de statut într-un anumit domeniu. Atragem atenţia că inegalitatea

Scanned with OKEN Scanner

este temporară şi locală, ea manifestându-se doar în corespondenţă cu rolurile pe care şi le asumă comunicatorii. Medicul îi este superior pacientului numai în cadrul interactiv complementar dat de cabinetul medical şi numai pe perioada consultaţiei. Doar aici comunicarea dintre medic şi pacient este formală. Reîntâlnindu-se într-o staţiune turistică, într-un mijloc de transport în comun sau într-un restaurant, cei doi se plasează la acelaşi nivel de comunicare; amândoi sunt turişti, călători sau clienţi, iar eventualele discuţii dintre ei nu mai sunt formale.

Actele formale de limbaj presupun, sau permit participarea, sau coprezenţa unui număr relativ mare de comunicatori. O atare formă de comunicare se produce, de pildă, prin promulgarea unei legi, atunci când şeful statului (preşedintele, monarhul, dictatorul etc.) – emitentul – îi înştiinţează pe toţi cetăţenii ţării respective – receptorii – că a intrat în vigoare o nouă lege. Tot o formă de comunicare formală se realizează în cazul unei căsătorii civile, chiar dacă aceasta se săvârşeşte cu maximă discreţie. Dat fiind faptul că aspectul realmente important aici este caracterul public al căsătoriei, nu importă câţi oameni participă (într-un fel sau altul) la ea, ci câţi *pot* participa.

Merită reţinută, apoi, ca marcă a actelor de limbaj formale, reducerea protagoniştilor la rolul corespunzător situaţiei de comunicare. În cazul unei cununii, spre exemplu, cel care oficiază contează doar ca preot, celelalte atribute ale personalităţii acestuia fiind cu totul irelevan-te; nu contează deloc dacă este tânăr sau bătrân, inteligent sau nerod, virtuos sau de o moralitate îndoielnică ş.a. În acelaşi fel, mirii trebuie să fie căsătoriţi civil, să ţină de religia oficiantului şi să fie de acord cu actul ce urmează a se săvârşi; că sunt tineri sau vâstnici, practicanţi sau indiferenţi, chibzuiţi sau nesăbuiţi etc. este lipsit de însemnătate.

O altă trăsătură ce caracterizează comunicarea formală este dată de posibilitatea delimitării foarte clare a acesteia de alte forme de comunicare, prin utilizarea unor clauze de deschidere, respectiv de închidere. Rămânând la exemplul căsătoriei religioase, pot fi menţionate formulele ritualice care o evidenţiază în raport cu rumoarea care îi precede şi cu felicitările care îi succed.

Actele de limbaj formale se asociază şi cu un set de restricţii în utilizarea semnalelor. Nu este vorba aici de limitarea libertăţii de a folosi semnale din diverse categorii – acustice, vizuale etc. –, ci de impunerea unor construcţii comunicaţionale tipice. Spre exemplu,

Scanned with OKEN Scanner

mesajele schimbate între chelner şi client pot fi în egală măsură verbale sau nonverbale, dar nu pot viza decât tranzacţia în curs: meniul, nota de plată ş.a. Eventualele referiri la situaţia familială a clientului, la convingerile lui politice sau religioase ar fi cu totul deplasate Unele cadre interactive formale impun constrângeri mult mai mari. Cununia religioasă, de pildă, este considerată validă, numai dacă mesajele emise de preot şi miri respectă formulele consacrate. Orice abatere de textul liturgic conduce la nulitatea cununiei.

În plus, comunicarea formală incumbă reguli ferme de ordonare a intervenţiilor comunicaţionale. Protagoniştii acestor acte de limbaj joacă succesiv rolurile de emitent şi receptor după o convenţie prestabilită. La o sesiune de comunicări ştiinţifice, spre exemplu, ordinea cuvântărilor este (de regulă) prestabilită şi adusă la cunoştinţa participanţilor în timp util, astfel încât fiecare ştie într-o primă fază momentul intervenţiei lui ca emitent. După aceea se stabileşte o convenţie privind felul în care trebuie să se desfăşoare discuţiile pe marginea fiecărei comunicări în parte. Arareori sunt permise întreruperi sau abateri de la regulile acceptate în prealabil.

2.2.2. *Comunicarea informală* presupune un cadru interactiv *simetric*, caracterizat prin „egalitatea" de statut a interlocutorilor şi minimizarea diferenţelor de rol dintre aceştia. Este important de notat faptul că egalitatea în discuţie nu incumbă egalizarea personalităţilor interlocutorilor – fiecare dintre ei intră în procesul comunicării cu toate atributele care îi asigură individualitatea –, ci neutralizarea raporturilor ierarhice instituţionalizate.

Doi indivizi care devin parteneri într-un act de limbaj informal îşi definesc locurile *ad hoc*, în funcţie de experienţa comunicaţională trecută şi de imaginea socială pe care o au cu privire la celălalt. Astfel, compartimentul unui tren se constituie într-o situaţie de comunicare simetrică şi, deci, informală pentru un student şi un profesor universitar care împart temporar şi cu totul întâmplător acelaşi spaţiu. Rolurile jucate de aceştia în cadrul eventualelelor conversaţii purtate vor fi determinate de vârstă, nivelul cunoştinţelor puse în joc, modalitatea de percepţie a celuilalt etc., însă nu de inegalitatea de statut profesional. Firește, situaţia ar fi cu totul alta în cazul în care profesorul şi studentul s-ar regăsi într-o sală de examen, ca examinator, respectiv examinat.

Scanned with OKEN Scanner

Reuniţi oarecum întâmplător în aceeaşi situaţie de comunicare, protagoniştii actelor informale de limbaj sunt, prin forţa împrejurărilor, reduşi sub raport numeric. Unii ar putea să replice aici: „Sunt puţini, de pildă, participanţii la un mare miting electoral, care comunică informal înainte de începerea propriu-zisă a acestuia?“ – Această întrebare, aparent de bun simţ, conţine o confuzie. Cei care urmează să participe la un mare miting electoral şi care îşi asumă cu precădere rolul de receptori, în cadrul comunicării formale respective, împart înaintea începerii manifestării acelaşi *spaţiu real*, iar nu acelaşi *spaţiu de comunicare* informală. Astfel, doi amici care îşi deapănă amintirile legate de ultimul concediu trebuie separaţi net de cele trei gospodine aflate în imediata lor apropiere şi care discută despre ultimele noutăţi în materie culinară. Cele două cadre interactive simetrice, în care s-au desfăşurat comunicări informale cu un număr redus de persoane dispar o dată cu începerea mitingului, adică o dată cu apariţia cadrului interactiv complementar care solidarizează mulţimea de faţă într-o comunicare formală. Dată fiind restrângerea numărului de participanţi, comunicarea informală permite recuperarea particularităţilor care individualizează interlocutorii. Aceştia nu se mai văd reduşi la rolul pe care îl joacă – profesor, student, şofer de taxi, client, ziarist, intervievat etc. –, ei putând să se manifeste plenar în comunicare cu caracterul, voinţa, memoria, temperamentul, cunoştinţele, emoţiile, prejudecăţile ş.a. care le sunt specifice.

Actele de limbaj informale nu sunt delimitate de formule ritualice care să le indice începutul şi sfârşitul; prin urmare, se poate spune că este informală orice formă de comunicare care nu conţine mărci formale explicite. În aceste condiţii, precizările de genul „Vă propun să avem o discuţie informală!“ sunt redundante. Fiecare participant la comunicare subînţelege că este vorba de un cadru informal dacă nu i se precizează în mod explicit contrariul.

În contrast cu mesajele specifice comunicării formale, conţinuturile vehiculate prin actele de limbaj informale sunt de o remarcabilă diversitate. Fiecărui interlocutor i se dă posibilitatea de a selecta semnalele pe care le consideră a fi cele mai potrivite intenţiei sale de comunicare. Singurele constrângeri sunt cele de ordin general, care privesc prezervarea bunei-cuviinţe. Astfel, nici un adolescent nu va discuta cu părinţii săi în subcodul argotic utilizat de el în raporturile cu colegii de

Scanned with OKEN Scanner

liceu. Libertatea cadrului de comunicare informală este asigurată şi de absenţa unui scop „strategic". Cum partenerii interacţiunilor semice de acest fel vor doar să se facă înţeleşi şi să-i înţeleagă pe alţii, valabilitatea actelor de limbaj realizate nu depinde de întrebuinţarea unor mesaje tip (sau standardizate). În plus, nu există reguli care să predetermine ordinea în care interlocutorii urmează să îndeplinească rolul de emitent, respectiv de receptor. Fiecare individ intervine în comunicare conform cu gesturile de reglare produse mai mult sau mai puţin spontan de către parteneri.

2.3. *Forme de comunicare în raport cu distanţele sociale*

Luând drept criteriu de clasificare distanţa dintre interlocutori, se pot distinge patru tipuri de comunicare: (i) comunicarea intrapersonală, (ii) comunicarea interpersonală, (iii) comunicarea în cadrul grupului restrâns şi (iv) comunicarea publică [26: 18-23].

2.3.1. *Comunicarea intrapersonală* coincide *grosso modo* cu procesul gândirii (interioare), al meditaţiei sau al reflecţiei. Această identificare poate să apară ilicită celor care consideră că în actul cugetării interne sunt manipulate idei sau simţăminte libere de orice suport material. De altminteri, o atare întâmpinare pare a fi susţinută de expresii cotidiene de genul „De ce vorbeşti fără tine?", „Reflectează bine înainte de a vorbi!", „Ştiu, însă, din păcate, nu pot să mă exprim!" ş.a.m.d., prin care se sugerează că putem produce idei, adică putem gândi, fără ca într-un fel sau altul să comunicăm.

Or, ideile nu ar subzista în gândire, „s-ar pierde una în alta"[35], implicit, s-ar anula, dacă nu ar fi fixate prin elemente concrete capabile să le menţină în stare de diferenţă una faţă de cealaltă. Componentele „materiale" cu care se asociază gândurile sunt amprentele psihice ale semnalelor, iar rezultatele asocierii cu acestea constituie, aşa cum am văzut, semnele.

---

[35] Unitatea indisolubilă a noţiunii cu cuvântul, altfel spus, relaţia de dependenţă dintre idee şi forma senzorială a ideii este bine surprinsă în *Logica* lui Titu Maiorescu. (Titu Maiorescu, *Scrieri de logică*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1988, pp. 177–178.)

Scanned with OKEN Scanner

Cum pot fi explicate atunci acele situaţii deosebite în care un individ susţine că gândeşte, dar nu reuşeşte să comunice pe măsura gândirii declarate. Un personaj pitoresc din romanul *Cevengur* al lui Andrei Platonov – Cepurnîi – avea o relaţie specială cu limbutul Prokofie: el gândea, iar celălalt găsea atunci când era cazul „formula" potrivită. „Tu, Prokofie, nu gândi – de gândit, gândesc eu, iar tu formulează!"[36] – maxima după care îşi reglau comportamentul cei doi eroi – pare să instituie un soi de diviziune a muncii. Unul îşi cultivă „simţirea bogată" dar informă (din când în când îl mai vizitau, totuşi, „idei talentate" de felul „lichidarea trupului elementelor nemuncitoare"), iar celălalt adună un set de tipare verbale susceptibile de a fi umplute cu simţirea celui dintîi. O împrejurare din roman este foarte grăitoare în acest sens. Convins că toate problemele legate de construcţia comunismului îşi găsesc rezolvarea în opera lui Karl Marx, Cepurnîi a organizat citirea acesteia cu glas tare. După lectură, el „nu se lămuri, dar se simţise uşurat" şi îi spuse paşnic tovarăşului său: „Formulează, Proş, parcă simt eu ceva" [36:295]. Prokofie a început să „formuleze" căutând să dibuiască simţirea de moment a lui Cepurnîi şi, după câteva poticneli, a găsit expresia verbală „perfect convenabilă". O situaţie similară este descrisă în romanul *Quo Vadis* al lui Henrik Sienkiewicz. După ce a cântat în faţa curtenilor, Nero s-a retras împreună cu Petronius şi i-a cerut acestuia să-i spună ce crede despre muzică. La răspunsul doct al lui Petronius, Nero a avut o reacţie interesantă: „Ai exprimat ideea mea. Şi eu cred acelaşi lucru despre muzică"[37].

Ce se poate înţelege de aici? – Nimic altceva decât că unii oameni au „darul" de a gândi simplu – dar nu simplist – şi clar, iar alţii, confuz. Claritatea, respectiv confuzia nu rezidă atât în semnele simple, cât în combinaţiile acestora. Simţirea bogată a lui Cepurnîi era, totuşi, gândire, însă gândire confuză. Sarcina lui Prokofie era de a elimina confuzia, reorganizând sectorial semnele din mintea acestuia. La rândul lui, Nero – de altfel, un individ dotat sub raport intelectual –, întâmpina deseori dificultăţi în derivarea consecinţelor unor idei. Afirmaţia lui, oarecum riscantă, cum că Petronius a exprimat *ideea lui* despre muzică

---

[36] Andrei Platonov, *Cevengur*, Editura Cartea Românească, Bucureşti, 1990, p. 255.

[37] Henrik Sienkiewicz, *Quo vadis*, Editura pentru Literatură Universală, Bucureşti, 1968, p. 330.

Scanned with OKEN Scanner

poate fi justificată. Gândirea unui om este dată de semnele actuale sau explicite din minte, dar şi de toate semnele care pot fi derivate corect din acestea printr-un mecanism logico-gramatical. *In nuce*, adică implicit, ideea despre muzică era probabil în mintea Nero, însă Petronius l-a ajutat s-o expliciteze sau s-o transforme în act.

Recapitulând, vom spune că orice act al *cogito*-ului este o procesare de semne, adică o formă de comunicare intrapersonală. Specificitatea acestui tip de comunicare este asigurată de următoarele caracteristici: (i) sub raport ontologic, emitentul coincide cu receptorul, cei doi poli ai comunicării fiind două ipostaze ale aceleiaşi persoane; în planul comunicării, însă, diferenţa rămâne, fapt dovedit de manifestările nonverbale (în unele cazuri, chiar şi verbale) ale persoanei în cauză[38]; (ii) tendinţa de a simplifica pe cât posibil semnele sau semnalele care sunt foarte cunoscute şi uzuale are drept efect deteriorarea structurii mesajelor; acestea devin mai puţin elaborate – unele semnale apar trunchiat, iar altele dispar cu totul –, fapt ce explică dificultatea convertirii comunicării intrapersonale într-o comunicare standard; (iii) canalul de transmitere al comunicării este creierul, prin care circulă impulsurile „materiale" / semnalele aferente ideilor sau emoţiilor; calitatea acestui canal este puţin satisfăcătoare datorită multiplelor obstacole care îl afectează (indigestie, durere de dinţi, mâncărime supărătoare, disconfort, depresie ş.a.); (iv) situaţia de comunicare este dată de starea fizică şi psihică a persoanei în care se desfăşoară actul de limbaj intrapersonal, dar şi de relaţiile sociale întreţinute cu semenii săi; nu arareori, în cadrul complementar al unei comunicări formale, indivizii dezvoltă o productivă comunicare intrapersonală; (v) retroacţiunea, ce garantează într-un fel succesul comunicării, este maximală şi total receptată; ipostaze ale aceleiaşi persoane, „emitentul" şi „receptorul" nu au cum să se înşele unul pe celălalt.

Atotprezentă în forme logice (sau raţionale) la nivelul oamenilor normali, comunicarea intrapersonală apare în forme aberante la oamenii cu probleme psihice şi nu pare să lipsească nici în lumea animală. Apelând la experienţe ingenioase, unii cercetători au dovedit că unele

---

[38] Un om care „cade pe gânduri" poate să-şi încreţească fruntea, să surâdă, să se scarpine în cap, să bată din palme, „să vorbească singur" etc. Această din urmă manifestare nu este patologică; pur şi simplu creşte volumul semnalelor oricum emise.

Scanned with OKEN Scanner

animale (în special, cimpanzeii) dobândesc conştiinţă de sine şi sunt în stare să premediteze anumite acţiuni. Aceasta ar sugera că în mintea acestor animale are loc, într-un fel sau altul, o procesare de semne, adică o comunicare intrapersonală.

2.3.2. *Comunicarea interpersonală*, prin avantajele de netăgăduit pe care le prezintă, este forma de interacţiune semică la care apelăm cu precădere atunci când vrem să fim receptaţi, înţeleşi, şi acceptaţi sau când căutăm să provocăm la nivelul alocutorului o anumită reacţie (o schimbare de comportament sau de atitudine).

Pentru a caracteriza aceste acte de limbaj, vom proceda ca în cazul comunicării intrapersonale, trecând în revistă mărcile distinctive prezente la nivelul fiecărui element din alcătuirea acestora.

Comunicarea interpersonală se desfăşoară în situaţii informale sau nestructurate, în care nu avem de-a face cu ierarhii socialmente instituţionalizate privind interlocutorii. Acest fapt constituie un prim avantaj, datorită confortului psihic (uneori, chiar şi fizic) pe care îl generează. Într-adevăr, ce poate fi mai reconfortant decât să ştii că actul de limbaj în care te angajezi nu se supune altor norme decât acelora de politeţe? Partenerilor de comunicare interpersonală nu li se impune să stea în picioare sau în genunchi, nu li se cere o anumită vestimentaţie – ridicolă, sau doar dezagreabilă – şi nu li se pretinde memorizarea şi rostirea unor formule lipsite de noimă pentru ei, sub ameninţarea că în caz de „nesupunere" actul de limbaj la care sunt parte eşuează. Nefiind vorba de un cadru comunicaţional formal sau public, interlocutorii sunt scutiţi de prezenţa unei asistenţe stânjenitoare şi, automat, de inhibiţiile în comunicare pe care o asemenea asistenţă le declanşează.

Actele de limbaj interpersonale se prezintă ca interacţiuni biunivoce (unu-la-unu). Emitentul şi receptorul sunt doi indivizi distincţi sub raport existenţial. De regulă, ei se cunosc unul pe celălalt suficient de bine pentru a nu recurge la etichetele prin care le sunt numite rolurile sociale pe care le joacă. Spre exemplu, bunii amici Ghiţă Niţescu şi Niţă Ghiţescu – unul inginer, iar celălalt maistru la o firmă oarecare – nu vor intra în comunicare interpersonală cu apelativele „Domnule inginer", respectiv „Domnule maistru", ci îşi vor spune pe „numele mic". Chiar şi în ipoteza că relaţia dintre ei este doar de colegialitate cordială, în afara firmei tot vor renunţa la etichetele profesionale, apelându-se la

Scanned with OKEN Scanner

formulele de politeţe „Domnule Niţescu", respectiv „Domnule Ghiţescu".

Prin însăşi natura interacţiunii semice dintre ei, interlocutorii nu se raportează la reguli de standardizare a comportamentului comunicaţional. Ei nu sunt obligaţi să folosească „ritualuri" de deschidere *versus* de închidere a comunicării – anumite saluturi la întâlnire sau la despărţire, anumite preparative înaintea emiterii, anumite gesturi care să dea de înţeles că s-a realizat receptarea etc. – şi nu sunt constrânşi la o „circulaţie" predeterminată a mesajelor. Fiecare intervine în comunicare în funcţie de situaţia concretă creată.

Întrucât se cunosc într-o măsură considerabilă, protagoniştii comunicării interpersonale se pot bizui în formularea mesajelor pe experienţele comunicaţionale comune din trecut, pe o bună aproximare a codurilor utilizate de partener şi pe cunoaşterea unor date privind starea fizică, temperamentul, memoria, inteligenţa, cunoştinţele etc. acestuia. Nici o comunicare interpersonală nu pleacă de la zero. De aceea, actorii acesteia pot să sară peste faza întrebărilor despre vreme sau despre greutăţile din zilele noastre şi să treacă la împărtăşirea unor informaţii mai bogate. Amploarea deosebită şi natura personală a problemelor vizate de mesaje sunt, de altfel, mărci clare ale comunicării interpersonale.

Canalul de transmitere a mesajelor este restrâns – de cele mai multe ori interlocutorii stau faţă-în-faţă –, iar obstacolele din cuprinsul acestuia nu afectează semnificativ comunicarea. Dispunerea interlocutorilor în situaţia de comunicare şi calitatea canalului de transmitere creează o maximă oportunitate pentru retroacţiune. Emitentul poate constata cu uşurinţă, analizând reacţiile alocutorului, dacă mesajul său a fost recepţionat şi înţeles corect.

2.3.3. *Comunicarea în cadrul grupului restrâns* (între trei şi cinci persoane) aduce un plus de structurare în raport cu formele de comunicare analizate până acum, dar şi „pierderi" semnificative în planul conţinutului. Aceste aspecte sunt generate de particularităţile conglomeratelor de persoane ce pot fi identificate cu grupurile restrânse şi de schimbările adaptative care se produc în structura de ansamblu a acestora.

După Pierre De Visscher, grupurile restrânse se lasă determinate prin următoarele caracteristici: (i) o relativă apropiere spaţio-temporală; (ii)

Scanned with OKEN Scanner

prezența unei rațiuni de a fi și de a rămâne împreună; (iii) o soartă relativ comună (membrii grupului împărtășind, într-o măsură care poate fi variabilă, evenimente sau experiențe comune); (iv) posibilitatea perceperii și a reprezentării fiecărui membru de către ceilalți; (v) onticitate acceptabilă (grupul fiind recunoscut ca atare de membrii săi și / sau de persoanele din afara acestuia); (vi) interacțiune permanentă între membri, aceștia neputând să nu se influențeze; (vii) o durată suficientă pentru eventuala instituționalizare a acestuia[39].

Ținând seama de aceste caracteristici ale grupului restrâns, se poate conchide că actele de limbaj formulate în interiorul acestuia nu mai sunt spontane sau involuntare, ci premeditate sau, cel puțin, subordonate unui scop strategic. Persoanele care se întrunesc pentru a comunica nu se întreține pur și simplu, ci urmăresc realizarea unui obiectiv comun: articularea unui proiect de cercetare, plănuirea unei excursii peste hotare, adoptarea unui plan de întrajutorare în situații de criză financiară etc. De aici rezultă necesitatea unei mai bune structurări a situație de comunicare și, cu deosebire, a circulației mesajelor.

Fiecare membru al grupului are șansa de a interacționa semic cu toți ceilalți membri și poate îndeplini în aceeași măsură rolul de emitent sau rolul de receptor. Acest context dinamic prezintă riscul degenerării comunicării în pseudo-discuții confuze și anarhice, lipsite de orice finalitate. Acest risc este însă minim dacă grupul în cauză are un lider capabil să organizeze de-o manieră convenabilă comunicarea. Rolul acestui lider este de a le reaminti partenerilor că trebuie să vorbească pe rând și să asculte mesajele tuturor celorlalți vorbitori. Tot el prezintă datele problemei care le-a oferit oportunitatea de a comunica și delimitează „plaja" referenților posibili ai mesajelor. Astfel, dacă obiectivul comunicării este prefigurarea unui viitor volum colectiv, nici un membru rezonabil al grupului nu va încerca să le împărtășească celorlalți visele din noaptea trecută sau câteva amintiri din fericita lui copilărie.

Constrângerile privind conținuturile mesajelor sunt dublate de restricțiile privind dimensiunile acestora, în raport cu capacitatea canalului de transmitere. Mai exact, nimeni – nici măcar liderul grupului –

---

[39] Pierre De Visscher, *Dinamica grupurilor restrânse*, în Adrian Neculau (coord.), *Psihologie socială, Aspecte contemporane*, Editura Polirom, Iași, 1996, p. 323.

Scanned with OKEN Scanner

nu are căderea de a monopoliza discuţia, transformându-i pe toţi ceilalţi în receptori pasivi. Spunem *receptori*, iar nu *ascultători* pasivi, dat fiind faptul că eventualul monolog interminabil al cuiva are prea puţine şanse de a fi ascultat (adică asimilat: receptat şi înţeles). Exagerarea în sens invers este la fel de păguboasă; dacă fiecare membru al grupului ţine cu tot dinadinsul să joace rolul de emitent – refuzând calitatea de receptor –, atunci mesajele vor excede capacitatea canalului de transmitere, chiar dacă acesta este simţitor mai dezvoltat decât în cazul comunicării interpersonale. Or, semnalele în surplus din canal se transformă în zgomote, ce obstaculează recepţionarea celorlalte semnale.

Distanţa socială redusă favorizează *feedback*-ul, ca şi înţelegerea corectă a acestuia, astfel încât actele de limbaj pot fi ameliorate continuu prin ajustarea mesajelor şi a comportamentelor comunicaţionale în funcţie de situaţia *de facto* a elementelor acestora. Spre exemplu, locutorul palavragiu care constată că partenerii săi cască, îşi potrivesc ceasul, discută între ei etc. va înţelege că nu se acordă atenţie spuselor şi va căuta să-şi încheie mesajul.

2.3.4 *Comunicarea publică*, asociată pe bună dreptate cu maximizarea distanţei sociale dintre emitent şi receptor, se bucură de un interes cu totul special în contextul teoriei comunicării datorită avîntului fără precedent pe care îl cunoaşte în zilele noastre. La această dezvoltare semnificativă au contribuit, firește, anumite cuceriri ale tehnicii, dar şi schimbările spectaculoase ale moravurilor.

Dintre rezultatele revoluţiei tehnico-ştiinţifice contemporane care joacă rolul de stimulent al comunicării publice putem aminti aici noile variante de transmisii audio-vizuale la distanţă, ipostazele inedite ale presei scrise sau contactele comunicaţionale cvasi-instantanee prin Internet, fiecare în parte putând înfrânge distanţe fizice uriaşe.

Modificările comportamentale cu impact major asupra comunicării au fost generate în bună parte de *boom*-ul demografic. Micşorarea extremă a distanţelor fizice dintre indivizi, departe de a favoriza comunicarea interpersonală sau pe aceea din cadrul grupului restrâns, a condus la *depersonalizarea* pe scară largă a relaţiilor interumane. Una dintre explicaţiile posibile este foarte la îndemână. Analizând caracteristicile zonei instituite de fiecare om prin aşa-numita „distanţă intimă", am subliniat ideea că neputinţa de a o proteja de eventualii „invadatori"

Scanned with OKEN Scanner

declanşează, ca reacţie de autoapărare, transformarea (mentală) a semenilor în simple obiecte. Ne place să credem, însă, că această reacţie nevrotică de anulare a personalităţii celui care *nolens, volens* intră în „zona noastră de securitate" se va estompa cu timpul, o dată cu perceperea noului spaţiu creat drept obişnuit, iar nu agresiv.

Evident, nu trebuie să înţelegem din cele spuse până acum că forma publică de comunicare este un produs al ultimilor ani sau că ea este intim corelată cu un anume instrumentar tehnic. În fapt, comunicarea publică poate fi pusă sub raport cronologic alături de formele de comunicare deja investigate; doar un subtip al acesteia, căreia îi vom acorda o atenţie specială, anume: *comunicarea de masă*, este de dată recentă.

Oricare ar fi ipostazele în care apare, comunicarea publică prezintă anumite constante:

(i) Contextul în care se manifestă este formal, fapt care plasează comunicarea sub directa influenţă a înfăţişării interlocutorilor şi a rolurilor sociale îndeplinite de aceştia şi impune respectarea unor clauze de valabilitate. Exemplificând absolut la întâmplare, se poate spune că pledoariile lui Cicero, predicile lui Girolamo Savonarola, discursurile parlamentare ale lui Mihail Kogălniceanu, lecţiile lui Ion Creangă, prelegerile universitare ale lui Titu Maiorescu şi declaraţiile de presă ale preşedintelui României sunt acte de limbaj supuse unor severe constrângeri de ordin formal. Tribunalul, biserica, parlamentul, şcoala primară, universitatea şi sala de conferinţe sunt spaţii care lasă amprente inconfundabile asupra comunicării.

(ii) Emitentul domină cu autoritate situaţia de comunicare, datorită statutului privilegiat pe care şi-l asumă, statut care este recunoscut fără rezerve de ceilalţi participanţi la actul de limbaj respectiv. El intervine în comunicare ca „specialist", altfel spus, ca o persoană ce posedă aptitudinile, cunoştinţele, priceperile şi puterea de care au nevoie receptorii. De cele mai multe ori, răstimpul în care se petrece comunicarea publică este alocat în foarte mare parte emitentului pentru a-şi formula şi transmite mesajul.

(iii) Polul receptorului este ocupat de un auditoriu relativ numeros şi deseori eterogen, care se plasează într-o poziţie de inferioritate în raporturile cu emitentul. Atitudinea manifestată de indivizii care îl formează este pasivă, ei mărginindu-se să asculte mesajul locutorului

Scanned with OKEN Scanner

„expert". Distanţa socială mare care îi desparte de emitent – de cele mai multe ori, această distanţare este şi fizică – îi împiedică să întrerupă mesajul acestuia, pentru a cere lămuriri asupra fragmentelor care li se par obscure sau pentru a-şi exprima atitudinea. Din această cauză, *reacţiile active* ale auditoriului la mesajul emitentului apar, cu precădere, sub forma comunicării intrapersonale. Mi-ar face o mare plăcere, de exemplu, ca reacţia activă a cititorilor acestui text să ia forma unei comunicări intrapersonale prin care să-şi spună cât de folositoare li se par cunoştinţele exprimate. Cât priveşte *reacţiile pasive*, urmărind dezbaterile parlamentare, ca acte de limbaj publice, s-ar părea că cele mai frecvente sunt reveria şi somnul.

(iv) În situaţiile în care canalul de transmitere nu are componente tehnice capabile să înlesnească ajungerea mesajului la receptor, semnalele emise de locutor tind să ia forme mai pronunţate decât în situaţii obişnuite. Astfel, nici un împătimit al spectacolelor de teatru sau de operă nu este intrigat de volumul mare al vocii şi de gesturile întrucâtva prea ample ale artiştilor de pe scenă. Ceea ce în comunicarea cotidiană – interpersonală sau în cadrul grupului restrâns – ar fi exagerat (poate chiar hilar), în spaţiile vaste ale teatrului şi operei este perfect justificat. Cum şi-ar putea da seama, de pildă, spectatorul din fundul sălii de furia ce l-a cuprins pe gelosul Othello, dacă actorul care-l întruchipează nu ar adopta o mimică şi o gestică la limita artificialului? Este de remarcat, pe de altă parte, că transmiterea unui asemenea spectacol la televiziune trădează spiritul acestuia. Camera de luat vederi se poate focaliza pe un actor în timpul spectacolului până într-atât că poate fi remarcată tresărirea oricărui muşchi de pe faţa acestuia. În aceste condiţii, jucarea stării de furie în concordanţă cu dimensiunile sălii de teatru poate să pară deplasată telespectatorului aflat prin intermediul acelei camere de luat vederi în imediata apropiere a acestuia. Ca simplă părere, considerăm că în cazul unor asemenea transmisiuni nu ar trebui să se folosească prim-planuri. Pentru a nu compromite receptarea fidelă a spectacolului, telespectatorul nu ar trebui să stea mai aproape de scenă decât spectatorii din primul rând. Gestica amplă nu este specifică doar lumii spectacolului şi nu este întotdeauna premeditată. Profesorul universitar în timpul prelegerii, preotul în desfăşurarea predicii sau politicianul în exerciţiul oratoric de la un mare miting electoral produc gesturi largi, mai mult sau mai puţin studiate, ca suport

Scanned with OKEN Scanner

al componentei verbale, în proporţie directă cu dimensiunile spaţiului în care se realizează comunicarea şi cu mărimea auditoriului.

(v) Obstacolele sau barierele care stau în calea comunicării sunt relativ numeroase şi pot fi de natură fizică – zgomotele din context care bruiază mesajul, obiectele care obstaculează vederea, distanţa fizică foarte mare între interlocutori (mai ales dacă aceasta nu este compensată prin intermediul unor mijloace tehnice) etc. –, sau psihică: o stare acută de indispoziţie, antipatia pe care alocutorul o resimte faţă de locutor, lipsa de interes ş.a.

(vi) Retroacţiunea comunicării este săracă, ea limitându-se îndeobşte la anumite manifestări nonverbale. Retroacţiunea auditoriului pe durata emiterii mesajului poate fi percepută de locutor sub forma tăcerii, respectiv a rumorii din contextul circumstanţial al comunicării sau a posturii, mimicii şi gesturilor alocutorilor. Concentrat la mesajul complex pe care trebuie să-l transmită, emitentul se mulţumeşte adesea să interpreteze doar reacţia finală a auditoriului, ignorând posibilitatea înţelegerii greşite a acesteia. O întâmplare amuzantă care ilustrează perfect această problemă este relatată de episcopul greco-catolic Ioan Ploscaru. Un inginer silvic din Arad, pe nume Pascu, venise în Lugoj să ţină o conferinţă despre păsări în sala mare a cazinoului. Episcopul de atunci al Lugojului, Ioan Bălan, a acceptat invitaţia acestuia de a participa la conferinţă şi s-a prezentat la ora hotărâtă împreună cu doi apropiaţi, A. Peteanu şi V. Deciu. Alături de ei mai făceau parte din auditoriu alte trei persoane, care, după scurt timp, au dat bir cu fugiţii. Iată cum este descris finalul jenantei conferinţe: „ Noi stăteam la uşă amuzându-ne de supliciul episcopului nostru, care se vedea că ajunsese la capătul răbdării. Trecuseră trei ore. În fine, profesorul a terminat, şi-şi ridică ochii de pe ultima filă. Trei aplauze furtunoase se auziră. Episcopul Ioan Bălan, A. Peteanu şi V. Deciu... La ieşire episcopul a exclamat: «Ăsta ne-a asasinat»“[40]. Atitudinea impasibilă a conferenţiarului care a putut să citească trei ore un maldăr de foi în faţa unei săli imense şi aproape goale ne îndreptăţeşte să presupunem că a luat în serios aplauzele, interpretându-le ca semn de înaltă preţuire. Retroacţiunea pe care acesta trebuia s-o ia însă în considerare era puţinătatea

[40] Ioan Ploscaru, *Lanţuri şi teroare*, ediţia a II-a, Editura Signata, Timişoara, 1994, p. 303.

Scanned with OKEN Scanner

auditoriului, reducerea acestuia (culmea!) pe parcursul conferinţei şi indicii foarte evidenţi ai nerăbdării care i-a cuprins pe cei care au avut puterea să îndure calvarul.

Nu putem încheia paragraful consacrat comunicării publice fără a trece în revistă câteva consideraţii privind forma de maximă actualitate a acesteia, *comunicarea de masă*. Atribuind proprietatea de „maximă actualitate" comunicării de masă, nu vrem să sugerăm că celelalte subspecii al comunicării publice sunt desuete sau de importanţă minoră în raport cu aceasta, ci vrem să atragem atenţia asupra noutăţii care o caracterizează.

Conform cu definiţia îndeajuns de exactă datorată lui Christian Baylon şi Xavier Mignot, comunicarea de masă ar subsuma toate actele de limbaj prin care „o elită restrânsă difuzează informaţii, opere, modele de gândire sau de comportament unui mare număr de receptori" [11: 183]. Se cuvine adăugată aici o precizare: un act de limbaj aparţine comunicării de masă, numai dacă în difuzarea mesajului se apelează la *mass-media* – presă de mare tiraj, cinema, radio, televiziune etc. –, iar receptarea acestui mesaj este limitată la o perioadă scurtă de timp. Înainte de invenţia tiparului şi a mijloacelor audio-vizuale de transmitere la distanţă, propovăduirea preceptelor cuprinse în Biblie şi Coran nu a îmbrăcat forma comunicării de masă, deşi s-a făcut pe arii vaste şi s-a adresat unui auditoriu numeros şi eterogen. Motivul? – Emiterea şi receptarea s-au realizat fragmentar sau discontinuu într-o perioadă foarte lungă de timp. Pe de altă parte, utilizarea unor mijloace tehnice de difuzare a informaţiei nu garantează caracterul de masă al comunicării pe care o slujesc; astfel, adresându-se unui public confidenţial, proiectarea unui film de avangardă într-o sală „experimentală" se poate constitui în comunicare publică, dar nu în comunicare de masă [11: 183].

Evaluarea efectelor comunicării de masă se sprijină pe valorizarea într-un sens sau altul a mijloacelor de comunicare în masă. Pentru cei care denunţă puterea incontrolabilă a *mass-media*, care ar permite manipularea opiniilor, mentalităţilor şi comportamentelor, comunicarea de masă ar avea menirea de a pregăti venirea Antichristului. Cei care văd în aceleaşi mijloace de comunicare în masă instrumente amorale / neutre / obiective de difuzare eficientă a informaţiei nu pot să treacă peste avantajele incontestabile ale formei de comunicare pe care o

Scanned with OKEN Scanner

generează. În ce ne priveşte, credem că poziţia adoptată de cea de-a doua categorie de analişti este mult mai potrivită.

Să trecem în revistă succint principalele caracteristici ale comunicării de masă în relaţie cu principalii parametri ai acesteia. Cu această ocazie nu ni se pare a fi nepotrivit să răspundem la cele mai răspândite acuze la adresa acesteia.

Polul emitentului în comunicarea de masă nu este atât de bine conturat ca în celelalte forme de comunicare şi, de obicei, nici nu căutăm să-l determinăm mai bine, chiar dacă ne expunem zilnic influenţei *mass-media*. Omul obişnuit din zilele noastre – cu care se identifică, până la un punct, fiecare dintre noi – răsfoieşte, în mod curent, ziare de mare tiraj, cotidiene locale, magazine sau reviste de cultură pentru a citi editoriale semnate de anumiţi lideri de opinie, dar şi editoriale care angajează răspunderea întregului colectiv redacţional al gazetei, reportaje, ştiri, comentarii, interviuri, declaraţii ale unor personalităţi politice, culturale sau religioase, replici la anumite declaraţii, anunţuri publicitare etc. Acelaşi om obişnuit ascultă emisiunile posturilor de radio pentru a urmări programe de ştiri, reportaje, comentarii, dezbateri în direct sau înregistrate, transmisiuni ale unor concerte, conferinţe sau cursuri, reclame etc. Fascinat de transmisia audio-vizuală, care recreează fragmente din lumea reală sau plăsmuieşte lumi imaginare, personajul cu pricina nu îşi refuză nici programele de televiziune, pentru a completa informaţia primită de la celelalte surse cu documentare, jocuri interactive, spectacole muzicale, teatrale sau sportive, filme, *talk-show*-uri ş.a. Curios prin definiţie şi nepotolit în setea lui de cunoaştere, acesta intră, apoi, în „jungla" Internetului pentru a desluşi tainele unui univers mirobolant, în care pot fi găsite deopotrivă lumi înălţătoare şi locuri în care dospesc produsele mizeriei umane.

Cine sunt locutorii acestor multiforme acte de limbaj şi cum se rânduiesc cei care au tangenţă cu ele? Răspunsul nu este foarte simplu de dat. Pentru a simplifica datele problemei vom alege ca exemplu-prototip o emisiune informativă de la un post public de televiziune, concluziile la care vom ajunge putând fi extrapolate la celelalte forme ale comunicării de masă[41]. Primul contact al nostru, ca telespectatori, cu

[41] Consideraţii interesante cu privire la comunicarea de masă prin mijloace audio-vizuale sunt de găsit în lucrarea *Retorică audio-vizuală* a lui Laurenţiu Şoitu, Editura Cronica, Iaşi, 1993.

Scanned with OKEN Scanner

emisiunea ne pune în față unul sau mai mulți spicheri. Aceştia prezintă ştirile într-un montaj destul de pestriț, care face loc şi declarațiilor, comentariilor, interviurilor, lamentărilor, manifestărilor gestuale etc. ale unor inşi implicați în situațiile relatate. O dată emisiunea încheiată aflăm că redactorii ei, adică persoanele care au formulat ştirile, nu coincid cu crainicii. Simplificând temporar problema, putem accepta că noi suntem receptorii actelor de limbaj produse în emisiunea de informații aflată în atenție, însă nu ne pare foarte evident care sunt emitenții mesajelor pe care le-am recepționat. Contactul principal îl avem cu spicherii, dar am aflat că ei nu au făcut decât să rostească un text dinainte întocmit de alții. Nici redactorii singuri nu se constituie în emitenți ai comunicării de masă realizate, întrucât am recepționat şi altceva decât se afla în textul pe care l-au pregătit: aspectul fizic, vestimentația, postura, mimica, gestica şi componentele paraverbale ale spicherilor. Ar urma de aici că emitentul este o persoană *sui generis* alcătuită din redactori şi spicheri. Din păcate, lucrurile nu se opresc aici. Redactorii şi crainicii sunt angajați ai unui anumit post de televiziune, despre care fiecare dintre noi are o anumită imagine: credibil sau neserios; independent sau aservit unor cercuri de interese; interesant sau cenuşiu etc. În mod inevitabil, mesajele recepționate la buclucaşa emisiune informativă poartă şi pecetea imaginii publice pe care o are postul de televiziune respectiv. Revenind cu o precizare la o concluzie formulată mai sus, putem spune că mesajele rostite de spicheri şi recepționate de noi au drept emitent o persoană complexă formată din postul TV luat ca atare, redactori şi spicheri. Prin urmare, formulările de tipul „Antena 1 a dat ca sigură compromiterea întregii recolte de cereale a României pe anul 2001" sau „Andreea Esca a spus că prețul benzinei se va majora de luni cu 10%" apar fie prin sinecdocă, fie prin reducționisme ale unor oameni naivi. La acest întreg straniu prin eterogenitatea lui ar trebui să ne raportăm ca la un emitent. Alături de acesta îi putem percepe în postura de emitenți disparați pe indivizii care ne transmit mesaje prin intermediul postului TV la solicitarea unor redactori ai acestui post: politicieni, prelați, sportivi, diplomați, infractori, şomeri, miliardari, accidentați, copii talentați, boschetari, exhibiționişti, prostituate, gospodine, patroni etc.

Această diversitate debordantă a emitenților nu este întrecută decât de mozaicul receptorilor. În răstimpul alocat emisiunii informative se află în fața micului ecran pentru a recepta aceleaşi mesaje bărbați şi

Scanned with OKEN Scanner

femei, copii, tineri şi bătrâni, savanţi şi analfabeţi, politicieni şi apolitici, atei şi oameni religioşi, bogaţi şi săraci, proprietari şi oameni fără căpătîi etc. Toţi aceşti alocutori dispersaţi sunt uniţi printr-o formă de solidaritate, fără ca ei să fie întotdeauna conştienţi de ea. Mai exact ei constituie *publicul* sau *audienţa* emisiunii pe care o urmăresc. Volumul şi structura acestei noi persoane *sui generis* sunt riguros evaluate de către posturile TV pentru a se putea determina principalele caracteristici ale acestuia, astfel încât mesajele adresate să fie pe măsura aşteptărilor lui. Ca orice furnizori de servicii, posturile de televiziune supravieţuiesc numai dacă îşi formează şi păstrează un *public-ţintă* fidel, imun la perturbările de pe piaţa *mass-media*.

Am constatat până acum că emitentul şi receptorul în comunicarea de masă sunt persoane eterogene, construite ca rezultante ale mai multor factori. Diferenţele multiple dintre aceşti factori ar face imposibilă realizarea actelor de limbaj intenţionate, dacă mesajele nu s-ar constitui la nivelul *celui mai amplu subcod comun* participanţilor la comunicare. Cei care preferă să se adreseze unui public foarte larg şi divers sunt constrânşi să facă unele concesii în alcătuirea mesajelor, în sensul restrângerii gamei de semnale la elementele cu cea mai mare arie de răspândire. Orice savant – om de ştiinţă, filosof, teolog, artist etc. –, dacă vrea să vulgarizeze (în sensul bun al cuvântului) o teorie ştiinţifică un sistem filosofic, o dogmă religioasă, un curent artistic ş.a., este nevoit să apeleze cu preponderenţă la cuvintele din limbajul cotidian. Încercarea sa lăudabilă de a familiariza publicul larg cu câteva produse remarcabile ale spiritului uman se poate solda cu efecte pernicioase. Utilizarea termenilor comuni – de regulă, polisemantici şi puternic conotativi – în locul termenilor de specialitate – în mare măsură, precişi şi lipsiţi de semnificaţii parazitare – conduce în parte la denaturarea informaţiei de bază. Un aspect şi mai grav este acela că unii oameni naivi pot să-şi formeze convingerea că înţelegerea mesajelor de popularizare înseamnă înţelegerea teoriei ştiinţifice, a sistemului filosofic, a dogmei religioase, a curentului artistic etc. la care aceste mesaje fac trimitere. Care dintre noi nu a surâs la auzul unor enormităţi rostite cu seriozitate de sfertodocţii convinşi că au ajuns savanţi citind lucrări de popularizare? În mintea acestora, teoria relativităţii, sistemul filosofic hegelian, dogma creştină a trinităţii sau suprarealismul (dacă ar fi să ne oprim numai la acestea) se rezumă la stereotipii banale (ca să nu spunem stupide) de felul: „Energia este egală cu masa ori viteza luminii

Scanned with OKEN Scanner

la pătrat", „La Hegel, totul este devenire şi dialectică. Din contradicţie – din teză şi antiteză – se naşte sinteza. *Aufhebung*, domnilor, înseamnă negare / anulare, dar şi ridicare (pe o treaptă superioară)", „Tatăl, Fiul şi Duhul Sfânt sunt trei persoane, dar un singur Dumnezeu. Taină mare!", „Suprarealismul valorizează iraţionalul, inconştientul şi oniricul" etc. Prin urmare, mesajele de vulgarizare sunt utile şi binevenite, sub rezerva de a nu se substitui mesajelor de bază, de înaltă ţinută, ci de a incita la abordarea acestora.

La mesaje mai simple, mai pline de stereotipii şi mai redundante recurg, cel puţin în faza de început, utilizatorii mijloacelor de informare în masă comerciale. Dependenţi de fondurile primite din partea celor care beneficiază de serviciile pe care le oferă, ei vor căuta să atragă prin caracteristicile mesajelor o audienţă cât mai numeroasă. Pot să atragă mesajele rudimentare o astfel de audienţă? – Da, cu condiţia ca ele să vizeze nevoile primare şi elementele instinctuale ale majorităţii oamenilor: nevoia de confort, de afecţiune, de autopreţuire şi de distracţie, sexul, violenţa etc. Cu toate aspectele negative care decurg din această modelare a mesajelor, situaţia comunicării de masă în domeniul audio-vizualului nu este chiar atât de sumbră. Pe alocuri am putea spune că este încurajatoare. Aşa cum bine a subliniat Nicolae Steinhardt, viciul este repetitiv şi steril. Oricât de ingenios ar fi speculate slăbiciunile, defectele şi tenebrele fiinţei umane tot se ajunge la saţietate şi asta chiar într-un răstimp scurt. Ca atare, politica de atragere cu orice preţ a unei audienţe cât mai numeroase lasă locul strategiei de formare a unui public mai restrâns, dar fidel. Conform cu această strategie, mesajele devin mai complexe, mai „vii" şi, astfel, mai bine adaptate unei categorii de beneficiari. Realitatea a confirmat cu prisosinţă teza că cei care rămân la faza „acumulării primitive a audienţei" sunt sortiţi să dispară.

O situaţie similară cu aceea din *mass-media* (audio-vizuală sau scrisă) poate fi reperată în viaţa politică. Nu este nevoie de un efort de analiză prea mare pentru a constata că intră şi se menţine în prim-planul opiniei publice doar partidul care îşi delimitează un „electorat-ţintă", care se afirmă ca purtător al intereselor acestuia şi care îşi adaptează mesajele la nivelul alegătorilor care îl compun. Cel care ţinteşte la cucerirea întregului electorat – multiform şi cu interese divergente – este nevoit să edulcoreze mesajele pentru a nu nemulţumi pe nimeni şi, astfel, are toate şansele să-i nemulţumească pe toţi.

Scanned with OKEN Scanner

În concluzie, construcţia mesajelor în comunicarea de masă este guvernată de două comandamente opuse: pe de o parte, semnalele care le alcătuiesc trebuie să facă parte din codurile unui număr cât mai mare de alocutori, iar pe de altă parte, ele nu trebuie să ducă la o redundanţă excesivă susceptibilă de a stinge interesul alocutorilor. Cei care reuşesc să se menţină ca emitenţi în comunicarea de masă dovedesc că au găsit „aurita" cale de mijloc între două excese la fel de păguboase: mesaje stereotipe şi ultra-redundante, respectiv mesaje excentrice, pe potriva unor auditorii atipice.

Alături de cadrul formal în care se manifestă şi de preponderenţa componentelor tehnice ale canalului de transmitere ar mai fi de adăugat ca trăsătură a comunicării de masă sărăcia *feedback*-ului. Miriade de emitenţi *virtuali* folosesc mijloacele de comunicare în masă pentru a pune la dispoziţia *eventualilor* receptori o sumă imensă de mesaje, fără a fi siguri de receptarea celor mai multe dintre ele. Nenumăraţi utilizatori ai reţelei Internet creează *site*-uri în ideea de a fi receptaţi ca emitenţi, dar câţi dintre aceşti „făcători" de mesaje se transformă în emitenţi efectivi? Cu alte cuvinte, câte dintre aceste *site*-uri sunt accesate şi mai departe câte dintre mesajele oferite sunt cu adevărat receptate? În acelaşi fel, ziarele (de mare tiraj, sau cu tiraj confidenţial), revistele (de toate genurile), posturile de radio şi de televiziune etc. îmbie aproape toate categoriile de oameni să apeleze la serviciile lor, *id est* să recepteze mesajele pe care le transmit. Dar câte dintre aceste mesaje sunt receptate şi de câţi alocutori?

În lipsa unei retroacţiuni imediate şi clare, cei care gestionează mijloacele de informare în masă caută procedee de determinare a volumului şi structurii publicului pe care îl deservesc. În cazul presei, se ţine cont de *tiraj* – numărul de exemplare imprimate –, *difuzare* – numărul de exemplare vândute – şi *audienţă*, numărul total al cititorilor. Analiza poate fi dusă mai departe, determinându-se *rata de acoperire* a publicaţiei (raportul dintre numărul de exemplare vândute şi numărul total de locuinţe dintr-o zonă) şi *compoziţia socială* a cititorilor (vârstă, sex, profesie, zona de reşedinţă etc.) Tehnicile de determinare a receptorilor de presă sunt riguros ştiinţifice, însă datele la care ajung trebuie luate în considerare *cum grano salis*. De pildă, putem şti cu siguranţă câte exemplare dintr-un număr de ziar s-au vândut, dar nu putem afla cu certitudine motivaţia care a stat la baza actului de cumpărare. Categoria cumpărătorilor poate fi foarte diversă: cititori fideli ai ziarului, cititori

Scanned with OKEN Scanner

ocazionali (fiind într-o călătorie cu trenul, nu au găsit un alt ziar la îndemână), indivizi care vor să folosească ziarul la împachetat, la curăţenie, la aprins focul în sobă etc. Unele ziare scot ediţii pe Internet şi afişează numărul cititorilor / numărul persoanelor care au accesat *site*-ul respectiv. Multe „persoane" însă sunt o singură persoană, întrucât unii utilizatori pot accesa acelaşi număr de ziar (în variantă electronică) de mai multe ori într-o zi.

În ce priveşte evaluarea sub raportul conexiunii *emitent – receptor* a emisiunilor de radio şi televiziune, se utilizează ca echivalent al difuzării presei *indicele de audienţă*, pentru a determina orele de maximă audienţă, categoriile de utilizatori care sunt mai receptivi şi variaţiile în ascultarea sau vizionarea unui anumit post de radio sau canal de televiziune. Prin aceeaşi tehnică a sondajului se pot determina apoi *audienţa completă* (numărul indivizilor care au urmărit emisiunea în întregime), *audienţa totală* (numărul indivizilor care au urmărit emisiunea doar parţial) şi *indicele de interes* (nivelul la care publicul apreciază emisiunea). Şi în cuantificarea retroacţiunii mijloacelor audiovizuale de comunicare în masă rezultatele trebuie considerate valabile doar statistic, cu o anumită marjă de eroare [11:186–188].

Cele câteva aspecte prezentate sumar în rândurile de mai sus ne îndreptăţesc să formulăm următoarele concluzii privind comunicarea de masă: (i) emitentul şi receptorul sunt persoane sui generis alcătuite din mai mulţi factori; (ii) acele mesaje transmise prin *mass-media* care nu îşi găsesc nici un receptor se irosesc, ele neconstituindu-se ca părţi ale unor acte de limbaj; (iii) comunicarea de masă este strâns corelată cu calitatea componentelor tehnice ale canalelor de transmitere; (iv) situaţia de comunicare este foarte complexă, în alcătuirea ei intervenind rolurile sociale jucate, experienţele comunicaţionale trecute, imaginile publice ale participanţilor la comunicare, modalităţile în care sunt percepuţi „ceilalţi", parametrii spaţio-temporali etc.; (v) retroacţiunea receptorilor este extrem de limitată, singurele date privind calitatea comunicării realizate putându-se obţine *post factum*.

3. O analiză logică a actelor de discurs

Aşa cum s-a consemnat deja, procesul de comunicare – interactiv, continuu şi multiform – poate fi transformat în obiect al cunoaşterii

Scanned with OKEN Scanner

mediate numai dacă este supus unui tratament de tip analitic. Conform cu acest mod de abordare, componentele practic de nedezlipit ale comunicării au fost investigate ca unități autonome într-o procesualitate lineară și discontinuă. Rămânând în limitele acestei perspective, vom căuta în cele ce urmează să parcurgem trăsăturile unor acte de limbaj aparte, actele de discurs[42].

3.1. Actele de dicurs: forme de comportament intenționat

Conceptul-cheie pentru demersul analitic anunțat este acela de acțiune (umană). Dacă înțelegem prin comportament o reacție sau un răspuns al individului la stimulii veniți din mediul înconjurător, în concordanță cu structura organismului și cu deprinderile anterior statornicite, atunci acțiunea poate fi înțeleasă ca acel comportament deliberat, care (i) este orientat spre satisfacerea unor scopuri, (ii) presupune conceperea unor mijloace artificiale și (iii) este generator de valori culturale[43]. Cu alte cuvinte, orice acțiune presupune intenția de a interveni în cursul natural al evenimentelor[44] prin intermediul unor tehnici și procedee pentru a produce schimbări în acord cu anumite aspirații sau obiective.

Toate aceste caracteristici ale acțiunii se regăsesc în actele de discurs, *id est* în comportamentele specific umane de emitere și receptare a semnalelor, cu deosebire a celor verbale. Prin stabilirea întâietății acestor comportamente verbale în raport cu semnul sau cu semnalul[45] s-a

---

[42] În literatura de specialitate, termenii „act de limbaj", „act de discurs" și „act de vorbire" sunt cvasi-sinonimi. Deoarece am dat conceptului de comunicare o extensiune maximală (printre formele posibile ale acesteia incluzând și interacțiunile semice om – animal sau animal – animal), folosim termenul „act de limbaj" pentru a desemna actele care intră în alcătuirea comunicării în sens larg, iar termenii „act de discurs" și „act de vorbire", pentru a ne referi la constituienții comunicării umane în general, respectiv a comunicării orale, în special.

[43] Cornel Popa, *Teoria acțiunii și logica formală*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1984, pp. 13-20.

[44] G.H. von Wright, *Normă și acțiune. Studiu logic*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1982, p. 53.

[45] În acest sens, John R. Searle a afirmat că unitatea de comunicare lingvistică nu este simbolul, cuvântul sau fraza și nici vreo ocurență a simbolului, a cuvântului sau a frazei, ci *producerea* sau *emiterea* simbolului, a cuvântului sau a frazei (John R. Searle,

Scanned with OKEN Scanner

produs un punct de referinţă în filosofia limbajului, teoria actelor de discurs. În limitele acestei teorii, filosofi şi semiologi de marcă, precum John L. Austin, Donald D. Evans, John R. Searle şi P.F. Strawson, s-au străduit să evidenţieze structura actelor de discurs şi rezultatele săvârşirii acestora în anumite situaţii date.

Căutând să determine ce se întâmplă o dată cu realizarea unui act de discurs, fenomenologul oxfordian al limbajului – John Langshaw Austin – a constatat, în limitele unei venerabile tradiţii care privilegiază bunul simţ, că orice locutor care se adresează unui alocutor sub o anumită intenţie de comunicare săvârşeşte concomitent (i) un act *fonetic*, (ii) un act *fatic* şi (iii) un act *retic*.

Într-o formulare simplă (dar oarecum imprecisă), Austin identifică actul fonetic cu actul de rostire a anumitor zgomote (*the act of uttering certain noises*)[46]. Este evident însă faptul că nu avem de-a face aici cu producerea unor zgomote oarecare, ci cu pronunţarea unor sunete articulate, care, de altminteri, garantează prima fază a receptării unui mesaj, anume: recunoaşterea vocii umane.

Dintre sunetele articulate datorate îndeplinirii actului fonetic, intră în alcătuirea mesajelor verbale doar acelea care se prezintă şi ca rezultate ale unui act fatic, adică sunetele care pot fi recunoscute ca semnale aparţinând unui cod. Două elemente noi intră în joc o dată cu efectuarea actului fatic: vocabularul / lexicul şi gramatica. În acest sens, sunetele rostite printr-un dublu act – fonetic şi fatic – trebuie să materializeze cuvinte, ca elemente de bază, şi combinaţii de cuvinte (sintagme, locuţiuni, propoziţii etc.) care să se dovedească în acord cu regulile de bună formare statornicite. Reţinem până acum că orice act fatic este în acelaşi timp un act fonetic, dar nu şi reciproc. Spre exemplu, sunetele articulate reproduse în secvenţele „tăăiita aaalii" şi „Nu îl Vasile pe Marin critică" sunt rezultate ale unui act exclusiv fonetic, iar cele din secvenţele „Socrate este filosof" şi „Mătuşa fluviului Nil este supărată pe produsul numerelor doi şi trei", ale unui act (concomitent) fonetic şi fatic. Ultimul exemplu a fost ales dinadins, pentru a evidenţia faptul că succesul actului fatic nu are nici o legătură cu sensul şi denotaţia. Deşi

---

Les actes de langage. Essai de philosophie du langage, Collection Savoir. Hermann, Paris, 1972, p.52).

[46] J. L. Austin, *How to Do Things with Words*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1975, p. 95.

Scanned with OKEN Scanner

complexul de sunete este „opac" – o dată cu rostirea lui, nici în mintea vorbitorului, nici în aceea a ascultătorilor nu apare vreo idee corespunzătoare –, el este acceptabil sub raport formal, în măsura în care îl recunoaştem ca materializare a unui enunţ construit din cuvinte aparţinând limbii române conform cu gramatica acestei limbi. Tot ca rezultate ale unor acte fatice *apar* începătorului în studierea unei limbi străine enunţurile pe care le recunoaşte ca aparţinând acelei limbi, dar ale căror sensuri nu i se dezvăluie complet. Astfel, secvenţa „Es ist nicht die Aufgabe der Linguistik, zu prüfen, welche Wirkung eine Äußerung in einem bestimmten Fall bei einem bestimmten Individuum hervorruft" poate fi privită ca enunţ al limbii germane şi de către individul care nu cunoaşte înţelesul verbului „hervorrufen", cu atât mai mult dacă recunoaşte caracterul compus al acestuia (hervor + rufen).

Un act de discurs va fi declarat complet sub raportul dimensiunii *locuţionare*, dacă şi numai dacă se realizează ca acţiune ternară – fonetică, fatică şi retică –, *id est* dacă şi numai dacă secvenţele de cuvinte şi enunţurile rostite au sens şi se referă la un fragment din realitatea extralingvistică. Prin urmare, enunţul „Mătuşa fluviului Nil este supărată pe produsul numerelor doi şi trei", corect din punct de vedere gramatical, nu se constituie ca mesaj al unui act de discurs, datorită absenţei dimensiunii retice. Enunţul nu ne trimite la nimic şi nu se spune prin intermediul lui nimic. Un cvasi-eşec sub raport comunicaţional se înregistrează prin pronunţarea enunţului „Cel care a fost în anul 2000 ţarul Rusiei s-a călugărit", dat fiind că prezenţa sensului – ne putem imagina o atare situaţie; în mintea noastră se naşte o idee ca urmare a pronunţării enunţului – nu este completată de prezenţa denotatului.

O situaţie specială se creează atunci când actele locuţionare *de fapt* sunt reduse de alocutorii cu competenţă limitată în utilizarea unui cod la actele fatice alcătuitoare. Revenind la enunţul din limba germană invocat mai sus, putem spune că el este de fapt produsul unui act locuţionar, dar pentru alocutorul care nu dobândeşte în contextul comunicării date sensul complet al acestuia şi care, implicit, nu îşi dă seama la ce se referă, el apare doar ca rezultat al unui act fatic. Situaţiile de acest gen nu sunt chiar atât de rare şi nu se leagă de competenţa limitată în domeniul unei limbi străine. Obstacularea actului retic şi neputinţa de a recupera în întregime actul locuţionar pot să apară şi în actele de limbaj din perimetrul aceleiaşi limbi materne. Nu credem, de pildă, că există

Scanned with OKEN Scanner

vreun vorbitor al limbii române care să nu fi întâmpinat dificultăţi în înţelegerea unui text scris cu mijloacele acestei limbi, mai ales dacă în redactarea textului s-au utilizat resursele unui subcod de specialitate, care, în momentul receptării, ne era parţial străin. Pentru fiecare dintre vorbitorii nativi ai limbii române, anumite fragmente din lucrările de strictă specialitate aparţinând geneticii, paleozoologiei, geodeziei, mecanicii cuantice, filosofiei clasice germane etc. par mai curând rezultate ale unor acte fatice decât ale unor acte retice.

Raportându-se la prestaţia filosofului oxfordian al limbajului, John. R. Searle a refăcut analiza actului locuţionar, prin descompunerea acestuia în două componente: (i) actul de enunţare şi (ii) actul propoziţional[47]. Primul „subact", cel de enunţare, subsumează acţiunile etichetate de Austin ca act fonetic, respectiv act fatic şi revine astfel la enunţarea / rostirea / pronunţarea de morfeme, cuvinte, sintagme sau locuţiuni nominale, enunţuri simple sau enunţuri compuse. Singurele constrângeri care apasă asupra actelor de enunţare vizează caracterul articulat al sunetelor emise şi corectitudinea gramaticală a combinaţiilor acestora. Pe de altă parte, actul propoziţional corespunde actului retic de la Austin şi presupune efectuarea concomitentă a operaţiilor de *referire* şi *predicare*. Altfel spus, realizând un act propoziţional denotăm un obiect, un eveniment, un fenomen, un fapt ş.a. din realitate, şi predicăm, adică spunem (sau afirmăm) ceva despre acesta.

Contribuţiile remarcabile aduse prin teoria actelor de discurs nu vizează numai actul locuţionar – recuperat mai mult sau mai puţin satisfăcător şi cu mijloacele logicii sau cu cele ale lingvisticii –, ci şi *forţa de comunicare* ataşată acestui act. Altfel spus, actele de pronunţare a complexelor de foneme aflate în concordanţă cu regulile gramaticale stabilite convenţional, dotate cu sens şi înzestrate cu capacitate denotativă contează sub raportul comunicării şi prin acţiunile realizate cu mijloace lingvistice, dar care generează efecte extra-lingvistice, *id est* prin *actele ilocuţionare*, pe care le subsumează şi care se exercită asupra alocutorilor.

Una dintre problemele care au îndemnat la investigarea actelor ilocuţionare a fost pusă de J.L. Austin şi se referă la distingerea enunţurilor

---

[47] Cf. [45:61] şi Petru Ioan, *Logica integrală*, vol. I, Editura Fundaţiei „Ştefan Lupaşcu", Iaşi, 1999, p. 82.

Scanned with OKEN Scanner

constatative / declarative de cele *performative*, în funcție de posibilitatea de a utiliza în evaluarea lor criteriul veridicității[48]. În acest sens, s-a remarcat faptul că enunțurile de felul „Lordul Raglan a câștigat bătălia de la Alma" și „Orașul Oxford se află la 60 de mile de Londra" pot fi evaluate sub aspectul valorii de adevăr și, ca atare, sunt declarative, în timp ce enunțurile de genul „Te sfătuiesc să nu faci asta" și „Îți promit că te voi lua cu mine în concediu" nu tolerează raportarea la criteriul veridicității și, ca atare, sunt performative.

Însă nu neputința de a aplica în evaluarea lor criteriul valorii aletice individualizează, cu deosebire, enunțurile performative, ci realizarea acțiunii „non-locuționare" care este numită în timpul săvârșirii actului locuționar. Astfel, o dată ce rostesc enunțul „Te sfătuiesc să nu faci asta" eu chiar sfătuiesc, adică acționez în sensul verbului folosit. Tot astfel, rostind formula „Te botez în numele Tatălui, al Fiului și al Sfîntului Duh", preotul, pe lângă faptul că săvârșește un act locuționar, chiar botează. În ambele situații prezentate se poate spune că săvârșirea actului locuționar antrenează realizarea unui act ilocuționar.

Două probleme rămân însă de rezolvat: (i) identificarea unor mărci „locuționare" ale actelor ilocuționare și, în subsidiar, (ii) posibilitatea de a trasa o graniță fermă între enunțurile performative (înzestrate cu o componentă ilocuționară) și enunțurile constatative (lipsite de o asemenea forță comunicativă).

Cu privire la primul aspect putem spune că unele verbe – zise *performative* – se pot constitui, în anumite condiții, ca indicatori ai forței ilocuționare. Asemenea verbe sunt, de pildă, „a declara", „a susține", „a avertiza", „a remarca", „a lăuda", „a ordona", „a ruga", „a solicita", „a critica", „a se scuza", „a blama", „a aproba", „a saluta", „a promite", „a regreta" etc. Precizarea care trebuie adăugată vizează forma de conjugare a verbului. Spre exemplu, enunțurile „Vasile l-a avertizat pe Marin că banca la care acesta și-a depus economiile este în pragul falimentului" și „Te-am avertizat că banca la care ți-ai depus economiile este în pragul falimentului" conțin verbul performativ „a avertiza" și, cu toate acestea, ele sunt declarative, putând fi evaluate sub raportul valorii aletice. Situația se schimbă radical în cazul enunțului „Te avertizez că

[48] J.L. Austin, *Performative-Constative*, în J.R. Searle (ed.), *The Philosophy of Language*, Oxford University Press, Oxford, 1971, pp. 13–22;

Scanned with OKEN Scanner

banca la care ţi-ai depus economiile este în pragul falimentului", care conţine acelaşi verb performativ „a avertiza" şi care este dotat cu forţă ilocuţionară. Comparând ultimul enunţ cu primele două, constatăm că realizarea acţiunii ilocuţionare pe care o exprimă verbul performativ este condiţionată de conjugarea acestui verb la diateza activă, modul indicativ, timpul prezent, persoana I.

Alături de verbele performative se pot constitui în mărci ale forţei ilocuţionare anumite componente paraverbale ale enunţurilor: topica, accentul, intonaţia, punctuaţia (în cazul enunţurilor scrise) etc. Spre exemplu, acţiunea ilocuţionară de a porunci poate fi semnalată explicit prin utilizarea verbului performativ corespunzător, dar şi printr-o anumită intonaţie, ordine a cuvintelor sau semnal grafic. Astfel, pot realiza aceeaşi acţiune ilocuţionară formulând enunţurile „Îţi poruncesc să ai o atitudine cuviincioasă la masă!", respectiv „Fii cuviincios la masă!" Deşi ultimul enunţ nu conţine verbul performativ „a porunci", prezenţa amprentei ilocuţionare este suficient de vădită.

Nu în ultimul rând, prezenţa acţiunii ilocuţionare poate fi determinată pe baza unor elemente din contextul comunicării. De pildă, înscrisul „Câine rău" de pe plăcuţele expuse de locuitorii care îl folosesc pe „cel mai bun prieten al omului" pentru a-şi proteja proprietatea nu este, ca atare, un enunţ performativ, ba nici nu este enunţ. Cu toate acestea, oamenii prudenţi au grijă să sesizeze ca amprentă ilocuţionară a conţinutului informativ cuprins în înscris *avertismentul* că proprietatea cu pricina este apărată de un câine care le-ar putea cauza mari neplăceri eventualilor intruşi.

Conchidem, aşadar, că toţi indicatorii actului ilocuţionar se cuvin luaţi în considerare împreună şi trebuie raportaţi la ansamblul situaţiei de comunicare. Acolo unde apar dubii în interpretarea unor semnale, soluţia optimă poate fi aducerea mesajului la o formă „standard". Reluând secvenţa de mai sus, „Câine rău", putem evidenţia prezenţa forţei ilocuţionare reformulând-o în varianta explicită „Vă avertizez că această proprietate este păzită de un câine care se dovedeşte a fi foarte rău cu eventualii intruşi". Ce anume autorizează această reformulare? – Evident, convenţiile care reglementează comunicarea verbală din sânul comunităţii lingvistice respective.

A doua problemă care poate fi asociată cu actele ilocuţionare vizează disjungerea netă a enunţurilor declarative de cele performative. Să fie

Scanned with OKEN Scanner

oare enunţurile declarative, evaluabile sub raportul de adevăr, văduvite de forţă ilocuţionară? Altfel spus, nu pot fi confruntate aceste enunţuri cu condiţii de reuşită aidoma enunţurilor performative?

Primul aspect asupra căruia se poate conveni este acela că *toate* enunţurile constatative pot fi reformulate în mod valid ca enunţuri performative, o dată cu explicitarea forţei ilocuţionare pe care *inevitabil* agentul comunicării o asociază enunţului pe care îl rosteşte. Chiar enunţul precedent poate fi adus la o variantă performativă standard în maniera „Eu (Gheorghe-Ilie Fârte) susţin / declar / afirm / asertez / subscriu la teza că primul aspect asupra căruia se poate conveni este acela că *toate* enunţurile constatative pot fi reformulate în mod valid ca enunţuri performative, o dată cu explicitarea forţei ilocuţionare pe care *inevitabil* agentul comunicării o asociază enunţului pe care îl rosteşte". Din fericire, o asemenea reformulare bizară a enunţurilor declarative în ideea explicitării forţei comunicative exercitate asupra alocutorului nu este necesară. Punctul – în comunicarea scrisă – şi intonaţia (descendentă) – în comunicarea orală – sunt suficiente pentru a semnala prezenţa unei aserţiuni, ca act ilocuţionar. Cât priveşte agentul sau autorul acestei acţiuni, el poate fi identificat cu uşurinţă, în măsura în care se află în faţa noastră (dacă este vorba de un act de comunicare verbal) sau şi-a semnat textul în care se află enunţul cu pricina (dacă avem de-a face cu o formă de comunicare scrisă).

Nu în ultimul rând, enunţurile zise „declarative" se pretează foarte bine unei evaluări prin prisma condiţiilor de reuşită. Fără a insista acum asupra acestora (într-unul din următoarele paragrafe le vom analiza mai pe larg), pot fi găsite suficiente exemple care evidenţiază nevoia de a se apela la o asemenea evaluare.

Cei care au parcurs într-o oarecare măsură istoria logicii au dat şi peste ciudata gâlceavă în jurul aşa-numitor „paradoxuri ale implicaţiei materiale". În temeiul interpretării implicaţiei materiale ca şi condiţionare suficientă – aplicarea ei la două enunţuri stabilind că adevărul primului enunţ nu se asociază cu falsitatea celui de-al doilea –, s-au putut formula enunţuri implicative ridicole de felul „Dacă 2 + 2 = 5, atunci zăpada este albă", „Dacă Pământul are aripi, atunci mâine ninge" sau „Dacă astăzi este luni, orice obiect este identic cu el însuşi". Mai rizibile s-au dovedit însă încercările de a preveni formularea unor asemenea enunţuri, *adevărate sub raportul definiţiei verifuncţionale a implicaţiei materiale*, cu mijloacele total nepotrivite ale logicii formale.

Scanned with OKEN Scanner

Oricât ni s-ar părea de ciudat, secvenţele lingvistice de mai sus nu sunt aberaţii, nu sunt enunţuri false, ci se dovedesc a fi enunţuri adevărate rezultate din săvârşirea unor acte locuţionare. Ce le face atunci inacceptabile, de vreme ce bunul simţ ne spune că ceva nu este în regulă cu ele? – Forţa ilocuţionară încorporată în enunţuri. Aceste constructe lingvistice, corecte şi adevărate sub raport locuţionar, se prezintă ca aserţiuni ratate, întrucât nu respectă condiţiile de săvârşire legitimă a actului ilocuţionar de asertare, în primul rând: condiţia de a urmări prin formularea aserţiunii să îl informezi cu adevărat pe alocutor. Cel care ştie că ambii termeni ai unei implicaţii – cum este aceea „*Dacă* zăpada este albă, *atunci* 2 + 2 = 4“ – sunt adevăraţi, nu este îndreptăţit să reducă incertitudinea alocutorului cu un mesaj mai sărac în informaţie decât ar fi cazul. Buna credinţă în comunicare ar fi trebuit să-l determine să formuleze o conjuncţie „Zăpada este albă *şi* 2 + 2 = 4“, prin care să-l informeze pe alocutor că ambele enunţuri simple din alcătuirea enunţului implicativ sunt adevărate. Reţinem, prin urmare, că evaluarea sub raportul valorii aletice (acolo unde această operaţie are sens) este întru-totul satisfăcătoare în domeniul logicii sau în acela al gnoseologiei, dar insuficientă în teoria comunicării, unde, alături de valoarea de adevăr a unui enunţ, interesează modalitatea în care sunt respectate sau nu condiţiile de reuşită ale actului ilocuţionar care i-a dat naştere.

O dată dovedit faptul că acţiunea ilocuţionară intervine în rostirea tuturor enunţurilor, se poate trece la clasificarea acestora în funcţie de tipul forţei comunicative pe care o încorporează, cu precizarea că subclasele obţinute nu sunt atât de omogene pe cât s-ar cuveni şi nici nu epuizează (luate laolaltă) mulţimea enunţurilor.

Utilizarea ilocuţiunii ca şi criteriu ordonator l-a condus pe J.L. Austin la partiţionarea clasei enunţurilor în cinci subclase [46: 151–164; cf. 47: 64–65]: (i) *enunţurile verdictive* (verdictives), care exprimă o judecată, o estimare, o evaluare, o apreciere etc. cu privire la o situaţie sau la un fapt (în maniera „Atacantul a fost în afara jocului“, „Estimez o creştere de 4% a produsului intern brut“ ş.a.); (ii) *enunţurile exercitive* (exercitives), prin care se valorifică un drept, un privilegiu sau o influenţă asupra cuiva, în sensul de a-l sfătui, îndemna sau sili să facă ceva, de a-l avertiza etc. (pe modelul următoarelor exemple: „Eşti excomunicat!“, „Decretez starea de urgenţă“, „Îţi recomand să iei câte trei

Scanned with OKEN Scanner

aspirine în fiecare zi“ etc.); (iii) *enunțurile promisive* (commissives), care servesc la formularea unei promisiuni, dar și a unei simple intenții (de felul, „Îți dau cuvântul meu de onoare că voi preda lucrarea la termenul stabilit“, „Intenționez să-mi petrec concediul de odihnă din anul acesta la munte“, „Îmi voi dedica întreaga putere de muncă propășirii neamului meu“ ș.a.); (iv) *enunțurile comportative* (behabitives), care au de-a face cu atitudini și comportamente sociale precum acelea de a cere scuze, a felicita, a lăuda, a exprima condoleanțe, a blestema ș.a. (ca în exemplele „Îți mulțumesc pentru sprijinul pe care mi l-ai acordat“, „Te felicit pentru noua ta promovare“, „Bine ați venit!“, „Să te binecuvânteze atotputernicul Dumnezeu ș.a.); (v) *enunțurile expozitive / constatative* (expositives), prin care se descriu sau se relatează stări de lucruri, fenomene, evenimente sau procese (de felul „Reafirm adevărul că majoritatea americanilor bogați au început prin a fi săraci“, „Regimul comunist din România s-a prăbușit pe 22 decembrie 1989“, „Toate stările de tranziție sporesc suferințele celor săraci“ etc.).

Demersul întreprins de John R. Searle pe făgașul trasat de J.L. Austin s-a concretizat de asemenea într-o clasificare pentadică, după cum urmează [cf. 47: 65]: (i) *enunțurile reprezentative*, prin care sunt descrise sau relatate stările de fapt; (ii) *enunțurile directive*, care sunt folosite de locutor pentru a-l determina pe alocutor să facă ceva, să săvârșească o acțiune; (iii) *enunțurile promisive*, prin intermediul cărora vorbitorul își asumă obligația de a săvârși o acțiune viitoare; (iv) *enunțurile expresive*, care slujesc la exprimarea unei atitudini sau a unei stări psihice cu privire la un fragment al realității; (v) *enunțurile declarative*, prin care conținutul propozițional este pus în corespondență cu realitatea. După cum se poate remarca, categoriile de enunțuri identificate de Searle – cu excepția enunțurilor expresive (de genul „O, femeie, mare este credința ta!“) – se regăsesc, cu minime diferențe în tipologia lui Austin.

Acțiunile subiacente actelor de discurs care au fost urmărite până acum – actele locuționare și actele ilocuționare – pot fi puse fără nici o ezitare în seama vorbitorului. Acesta este comunicatorul care recurge la elementele unui cod pentru a rosti un mesaj dotat cu sens și cu capacitate denotativă și care aplică o amprentă ilocuționară conținutului propozițional constituit, astfel încât, pronunțând mesajul, el realizează și acțiunea denumită de verbul performativ din alcătuirea acestuia.

Scanned with OKEN Scanner

Nu la fel de clar se prezintă lucrurile în cazul celei de-a treia categorii de componente ale actelor de discurs, anume: *actele perlocuționare.*

În interpretarea lui John L. Austin – cel care, de altminteri, are întâietate în determinarea și numirea lor –, actele perlocuționare revin la realizarea anumitor efecte asupra emoțiilor, sentimentelor, gândurilor sau acțiunilor alocutorilor [46: 101]. Atent la riscul confundării actului perlocuționar cu cel ilocuționar, Austin atrage atenția asupra unei nuanțe de neignorat, dar care, din păcate, pare mai greu de redat în limba română: acțiunile ilocuționare se realizează spunând / în timp ce spunem (*in saying*) ceva, pe când acțiunile perlocuționare care se răsfrâng asupra auditoriului se realizează prin faptul de a spune (*by saying*) ceva, ele putând să succeadă actului de enunțare.

Câteva exemple sunt mult mai lămuritoare. Astfel, formulând enunțul „Te avertizez că la următoarea absență nemotivată vei fi concediat", directorul unei firme realizează un act ilocuționar, în speță: un avertisment. Același director însă se folosește de enunț pentru a săvârși un act perlocuționar, în măsura în care, potrivit intenției sale de comunicare, modifică sau influențează starea salariatului avertizat, acesta devenind înfricoșat, mai docil, mai sârguincios, mai responsabil și mai atașat de interesele firmei la care lucrează. Într-o manieră asemănătoare, funcționarul care îi spune petentului „Vă promit că în zece zile cererea dumneavoastră va fi soluționată favorabil" realizează o promisiune, ca act ilocuționar, dar, totodată, în măsura în care îl liniștește și îl face încrezător pe petent sau îi trezește acestuia simpatia pentru propria-i persoană, el săvârșește și un act perlocuționar.

În prelungirea efortului de limpezire a statutului pe care îl au actele perlocuționare, J.R. Searle le asociază explicit cu consecințele sau efectele [nonverbale] pe care actele ilocuționare le au asupra acțiunilor, gândurilor, convingerilor etc. auditoriului[49]. Actele ilocuționare se realizează numai dacă intenția sub care sunt plasate de locutor și convențiile de interpretare a mesajelor sunt asumate explicit de alocutor. În absența recunoașterii bilaterale a intenției și a corelării actului ilocuționar cu

[49] Cf. Emil Ionescu, *Manual de lingvistică generală*, Editura ALL, București, 1992, 234–235; [45:62].

Scanned with OKEN Scanner

anumite convenţii de semnificare, acesta nu are nici o şansă de reuşită[50]. Pe de altă parte, actele perlocuţionare nu sunt dependente de consimţământul interlocutorilor cu privire la intenţia de comunicare şi nici nu decurg direct şi univoc din semnificaţiile semnalelor folosite în comunicare. Ba uneori, anunţarea intenţiei de a realiza anumite acţiuni perlocuţionare poate antrena eşecul răsunător al acestora. Spre exemplu, efortul preotului de a explica părinţilor copilului ce urmează a fi botezat semnificaţiile cuvintelor rituale, prin rostirea cărora botezul se transformă în act, este cu totul îndreptăţit, întrucât botezul , ca act ilocuţionar, rezidă în semnificaţia mesajului rostit. Or, dacă un politician local, înainte de a rosti în faţa alegătorilor enunţul „Vă asigur în mod ferm că după ce partidul nostru va câştiga alegerile parlamentare tot românul o să prospere", ar spune explicit care sunt actele perlocuţionare pe care se vizează a fi săvârşite – în maniera: „Dragii mei, de fapt vreau să vă câştig simpatia, mai exact, voturile. Mai mult, vreau să vă şi înşel, deoarece ştiu că îmbunătăţirea pe termen scurt a nivelului de trai este imposibilă" –, ar putea fi sigur de nerealizarea efectelor vizate. De-o manieră similară, copiii cerşetori care le-ar spune trecătorilor că banii ceruţi cu lacrimile-n pumni sunt destinaţi să potolească neostoita sete de alcool a părinţilor săi anevoie ar putea să se mai bucure de mila semenilor săi.

O problemă de neocolit în legătură cu actele perlocuţionare vizează un aspect inerent oricărei acţiuni, anume: raportul agent – intenţie – efect. Din cele spuse până acum reiese că agentul actului perlocuţionar este emitentul, care, de altfel, îşi asumă intenţia de acţiune şi mijloacele de realizare a acesteia. Apare, totuşi, o dificultate. Fie, de pildă, doi interlocutori, A şi B. Prin ipoteză, locutorul A are autoritate asupra lui B şi, în aceste condiţii, îi spune acestuia „Închide uşa!". Neîndoielnic, A este autorul unui act locuţionar şi al unui act ilocuţionar, în măsura în care (i) a rostit o combinaţie de cuvinte corectă din punct de vedere gramatical, perfect inteligibilă pentru alocutor şi (ii) a formulat o directivă în acord cu semnificaţiile legate de enunţ, pe care A şi B le stăpânesc în egală măsură. Mai departe, B acţionează ca agent al unei acţiuni fizice în sensul spusei lui A şi închide uşa. Este închiderea uşii

[50] John R. Searle, *What is a Speech Act?* în J.R. Searle (ed.), *The Philosophy of Language*, Oxford University Press, Oxford, 1971, p.46.

Scanned with OKEN Scanner

de către B un act perlocuționar? – La prima vedere, un răspuns afirmativ pare a fi cel mai potrivit: acțiunea este prefigurată ca un efect pe care rostirea îl are asupra receptorului. Rămâne însă de lămurit calitatea de agent al actului perlocuționar pe care trebuie să o posede A. Ce fel de autor al acțiunii de închidere a ușii este A, de vreme ce, în fapt, cel care o realizează este B? S-ar putea replica în acest stadiu al problemei că A are statutul de „autor moral" și, ca atare, acțiunea de închidere a ușii ar putea fi pusă în seama sa ca act perlocuționar.

Or, absența unei corelații ferme, bilateral acceptate între intenția de comunicare, semnificațiile asociate cu semnalele din alcătuirea mesajului și reacțiile extra-verbale ale receptorului face ca situațiile de „nepotrivire" între intențiile perlocuționare ale vorbitorului și reacțiile de fapt ale ascultătorului să nu fie deloc rare. Să ne imaginăm o altă situație de comunicare în care sunt implicați interlocutorii A și B. Individul B tocmai și-a pierdut toate economiile – o sumă substanțială – la un fond de investiții „nesănătos". Existau foarte multe indicii ale modului fraudulos în care decurgea „afacerea", însă B, om puțin cam prea încrezător, nu le-a băgat în seamă. În contextul unei discuții amicale, neștiind că B se numără printre mofluzi, A se apucă să-i batjocorească cu ironii și vorbe de spirit acide pe naivii care au subscris la acel fond de investiții. Intenția lui de comunicare era aceea de a-l amuza și bine-dispune pe B. În mod cu totul explicabil, bănuind, pe deasupra, că A cunoaște situația în care se află, B reacționează la spusele lui A contrar intenției acestuia; brusc, el devine iritat și nervos, iar după scurt timp încheie discuția. Sunt aceste reacții ale lui B actele perlocuționare realizate de A, cel puțin ca autor moral? Ne-ar fi la îndemână să spunem că da – A este autorul moral al unor acțiuni pe care nu le-a plănuit, dar de care poate fi făcut răspunzător –, însă ar fi periculos să generalizăm această atitudine. Foarte adesea, reacțiile ascultătorului sunt contrare intenției vorbitorului, datorită răstălmăcirii spuselor acestuia. De ce ar trebui să răspundă, cel puțin moral, un locutor pentru acțiunile care decurg din neînțelegerea spuselor sale de către un prost ascultător? Să ne amintim, de pildă, că „reforma" inițiată de Martin Luther a avut și aspecte – eufemistic vorbind – puțin lăudabile. Unul dintre ele poate fi considerat regimul politico-religios demențial întronat la Münster de anabaptiștii lui Johann Mathys și Jan van Leyden. Acțiunile criminale ale acestor „învățăcei ai diavolului" nu

Scanned with OKEN Scanner

pot fi puse pe seama lui Martin Luther, deşi autorii direcţi ai acestora s-au revendicat de la reforma lutherană. Spălarea pe mâini cu privire la aceste fapte prin formula de absolvire „N-am vrut să se întâmple asta" pare îndreptăţită în cazul lui Luther. „Din orice idee [sau spusă] omenească poate lua naştere într-o zi, prin cine ştie ce concurs de împrejurări, un fapt neprevăzut şi ucigător"[51]. Prin urmare, ar fi nedrept să îl facem pe promotorul ideii responsabil pentru toate acţiunile care se revendică de la ea, multe dintre ele datorate neînţelegerii acestei idei.

Soluţia care pare a fi cea mai convenabilă presupune „partajarea" echitabilă a actului de discurs între vorbitor şi ascultător[52]. Mai exact, fiecărui act al vorbitorului ar trebui să i se pună în corespon-denţă un act complementar al ascultătorului. Astfel, *actul locuţionar* (în acelaşi timp, act de enunţare şi act propoziţional) al emitentului se corelează cu *actul de ascultare* al receptorului: emitentul pronunţă sunete articulate, iar receptorul le aude; emitentul pronunţă un mesaj corect din punct de vedere gramatical, dotat cu sens şi referitor la un fragment din realitate, iar receptorul decodează mesajul care îi este transmis, acordând semnificaţii semnalelor primite şi raportându-le la realitatea extra-lingvistică. Apoi, *actului ilocuţionar* realizat de locutor i-ar corespunde *actul inauditiv*, datorat alocutorului: emitentul exercită o forţă comunicativă în conformitate cu semnificaţiile produse prin actul locuţionar şi cu convenţiile care o reglementează, iar recepto-rul recunoaşte această forţă comunicativă şi şi-o asumă. În sfârşit, emitentul realizează un *act perlocuţionar*, prefigurând anumite efecte non-verbale la nivelul receptorului, iar acesta din urmă săvârşeşte un *act perauditiv*, reacţionând la mesajul locutorului potrivit felului în care l-a înţeles.

Revenind la problema înţelegerii actului perlocuţionar şi a stabilirii autorului acestuia, mai ales în condiţii de disparitate comportamentală, am putea spune că actul perlocuţionar datorat emitentului trebuie judecat numai în strânsă legătură cu actul perauditiv realizat de receptor. Perlocuţiunea – prefigurarea de către emitent a unor acţiuni la nivelul receptorului prin influenţarea acestuia cu mijloace verbale – şi

---

[51] Georges Blond, *Furioşii Domnului. Catolici şi protestanţi: patru veacuri de fanatism*, Editura Politică, Bucureşti, 1976, p. 126.

[52] Pentru deslușirea acestei probleme ne-am raportat la lucrarea *Sprachpragmatik. Nachschrift einer Vorlesung*, a lui Helmut Henne (Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1975, pp. 66–72).

Scanned with OKEN Scanner

peraudiția – săvârșirea unor acțiuni de către receptor după ce a fost decodat mesajul transmis de emitent – formează o entitate binară inseparabilă, de fiecare componentă a acesteia fiind răspunzător doar unul dintre interlocutori. Este evident însă că ambii interlocutori sunt responsabili de reușita sau de eșecul actului de discurs pe secțiunea perlocuționar – ilocuționar, după cum intențiile și reacțiile lor sunt consonante sau disonante.

În același fel, pot fi judecate celelalte două secțiuni ale actului de discurs, act locuționar – act de ascultare, respectiv act ilocuționar – act inauditiv, în contextul cărora contribuie sub raport comunicațional, în proporții aproximativ egale, atât emitentul cât și receptorul. Numai punând interlocutorii pe picior de egalitate în ce privește responsabilitatea pentru reușita sau eșecul actelor de discurs, avem asigurate condiții adecvate de evaluare a formelor de comunicare în ansamblul lor.

3.2. *Reușită și eșec în realizarea actelor de discurs*

Actele de discurs pot fi supuse unei evaluări riguroase prin prisma condițiilor de reușită, numai dacă sunt tratate, așa cum s-a sugerat mai sus, drept interacțiuni complexe, realizate prin conjugarea acțiunilor corespondente care sunt efectuate de locutor și alocutor. Conștienți de dificultatea abordării de tip exhaustiv a problemei iscate de o atare evaluare – după cum se poate constata, nici Austin, nici Searle nu au prezentat o clasificare riguroasă și completă a actelor de discurs –, ne propunem, în limitele încercării de față, să trecem în revistă doar speciile „consacrate" ale rostirii performative: (i) asertarea; (ii) interogarea; (iii) promisiunea; (iv) îndemnul și (v) salutul. Mai facem precizarea că evaluarea actelor de discurs sub aspectul reușitei sau al eșecului nu poate conduce la o dihotomie netă; puține acte de limbaj pot fi declarate ritos cu totul reușite, sau completamente ratate. Cele mai multe acte de comunicare cotidiană reușesc doar parțial, într-o măsură mai mare sau mai mică. De aceea, se va subînțelege în cazul stipulării unor condiții de reușită, că nu este vorba de respectare *versus* nerespectare, ci de respectare, ori de nerespectare într-un anumit grad.

Întrucât actele de limbaj nu diferă decât prin componentele ilocuționare și perlocuționare, respectiv prin caracteristicile actului inauditiv și ale celui perauditiv, *condițiile de ordin preliminar*, care se localizează la

Scanned with OKEN Scanner

nivelul diadei locuţiune / vorbire – ascultare şi de a căror respectare depinde reuşita actelor de discurs, pot fi raportate la toate cele cinci specii de acţiuni verbale anunţate. Astfel, oricare ar fi actul de discurs luat în considerare, reuşita lui depinde de respectarea următoarelor clauze:

(i) *Vorbitorul nu este nici afazic, nici mut, nici peste măsură de bâlbâit sau peltic. El nu suferă de laringită gravă şi, în general, de nici o afecţiune care ar fi în măsură să-i afecteze rostirea clară şi distinctă a mesajului.* Calitatea superioară a pronunţiei şi a tuturor celorlalte componente paraverbale (volum, intensitate, ritm etc.) măreşte şansele unei comunicări efective. După cum se ştie, toţi oratorii de seamă au acordat o binemeritată atenţie perfecţionării actului fonetic (de articulare a sunetelor) şi, de regulă, au excelat la acest capitol. Dimpotrivă, cu cât componenta fonetică a actului de discurs este mai deficitară, cu atât este mai periclitată comunicarea însăşi. Spre exemplu, cu greu i-ar acorda cineva atenţia cuvenită unui vorbitor bâlbâit sau „cenuşiu" (sau tern) în vorbire, chiar dacă spusele lui ar fi realmente interesante. Ascultătorul nu-şi poate refocaliza atenţia asupra mesajului, dacă nu sunt suficiente elemente de paralimbaj capabile să-l stimuleze în acest sens.

(ii) *Ascultătorul nu este nici afazic, nici surd. De asemenea, el nu suferă de afecţiuni serioase ale urechii sau ale creierului în măsură de a-l împiedica să audă şi să înţeleagă mesajul transmis de locutor.* Dincolo de cazurile extreme, afazie sau surditate, care anulează orice şansă de ascultare, sunt de luat în seamă impedimentele curente de acest gen care obstaculează comunicarea. Unii oameni, spre exemplu, procesează sunetele mai lent decât media obişnuită şi, astfel, nu pot urmări decât parţial spusele unui locutor care vorbeşte într-un ritm alert.

(iii) *Interlocutorii privesc în acelaşi fel actul de discurs la care se angajează*, indiferent dacă acesta este o discuţie serioasă, ori un simplu joc de cuvinte. Deseori se întâmplă ca actele de discurs să eşueze fiindcă vorbitorul şi ascultătorul nu adoptă în raport cu ele aceeaşi atitudine. De exemplu, un vorbitor dotat cu un fin simţ al umorului poate rosti jocuri de cuvinte amuzante fără a socoti potrivit să se schimonosească pentru a-i atrage atenţia alocutorului că, de fapt, glumeşte. Dacă acesta din urmă nu sesizează decât forma grosolană de umor sau dacă nu-l cunoaşte deloc pe vorbitor, riscă să ia glumele acestuia în serios şi, ca atare, comunicarea poate fi declarată ratată.

Scanned with OKEN Scanner

(iv) *Codurile utilizate în răstimpul actului de discurs de interlocutori au o parte comună îndestulătoare pentru nevoile comunicării.* Dacă vorbitorul şi ascultătorul nu utilizează resursele aceleiaşi limbi, ei nu mai au la dispoziţie decât „limbajul universal" – mimica şi gesturile – care este însă impropriu pentru realizarea actelor de discurs. Se mai întâmplă şi situaţii în care interlocutorii, tezaurizând în minte experienţe de comunicare extrem de diverse, se cantonează în subcoduri diferite ale aceleiaşi limbi (materne). Evident că actele de discurs la care ajung să „conlucreze" aceşti interlocutori nu ating un grad de reuşită satisfăcător. În sfârşit, trebuie luate în considerare cazurile universale de disonanţă (în grade variabile) a codării şi decodării. Astfel, un vorbitor selectează din vocabularul unei limbi un set de cuvinte, pe care le combină în acord cu gramatica acelei limbi şi le „îmbracă" într-o formă materială. Mai apoi, el transmite mesajul rezultat alocutorului; acesta posedă (prin ipoteză) în propriul cod toate semnalele din alcătuirea mesajului şi stăpâneşte cel puţin la fel de bine ca locutorul gramatica limbii utilizate. Cu toate acestea, informaţia reconstituită de alocutor nu coincide cu informaţia transpusă în mesaj de locutor, datorită faptului că cei doi interlocutori nu posedă aceleaşi „încrengături" de idei şi semnificaţii. O comunicare perfectă reclamă din partea interlocutorilor lumi ideatice absolut identice, lucru evident imposibil.

(v) *Actul de discurs nu este unilateral*; el nu este realizat de un singur interlocutor. Cu alte cuvinte, retroacţiunea alocutorului, sub forma ascultării şi a transmiterii unor semnale către locutor cu privire la păstrarea „cadenţei" în comunicare, este indispensabilă. Nimeni nu poate promite, nu poate întreba, nu poate da ordine etc. dacă virtualul ascultător nu bagă în seamă actul locuţionar. O, dacă ar fi atenţi dascălii, politicienii, preoţii, avocaţii, actorii, în general: „profesioniştii cuvântului" la felul în care conlucrează cu ei „ascultătorii" vizaţi, cât de puţine vorbe s-ar mai rosti!

(vi) *Semnele care intervin în actele de discurs denotă pentru ambii interlocutori aceleaşi obiecte.* Avem de-a face aici cu clauza elementară a referenţialităţii comune, de la sine înţeleasă la modul teoretic, frecvent încălcată în comunicarea cotidiană. Problema cea mai dificilă este dată de faptul că identitatea sensului nu garantează identitatea denotatului. Un creştin practicant şi un ateu „şcolit" pot să înţeleagă acelaşi lucru prin cuvintele „Dumnezeu", „diavol", „înger" etc. şi să se refere, în

Scanned with OKEN Scanner

acelaşi timp, la lucruri diferite. Pentru primul, Dumnezeu, demonii, îngerii şi celelalte făpturi celeste există în mod real, aşa cum există oamenii, animalele sau plantele; pentru cel de-al doilea însă, denotatele termenilor pomeniţi se plasează într-o lume imaginară. Or, este greu să aduci la un numitor comun interpretările mesajelor care duc la fragmente ale unor lumi diferite.

O dată parcurse condiţiile preliminare care se cer respectate în orice rostire performativă, putem trece în revistă clauzele de reuşită aferente actelor de discurs în privinţa componentelor nonlocuţionare ale acestora. În măsura în care nu sunt puse în lucru criterii formale de ordonare, ne asumăm eventuala incompletitudine a acestui inventar. Cu toate acestea, ne place să credem că nu vor fi omise aspectele foarte importante.

3.2.1. *Evaluarea aserţiunilor* este, fără îndoială, cea mai importantă chestiune de desluşit în acest context, dat fiind rolul major pe care acestea îl ocupă în „transmiterea cunoştinţelor“[53]. Înainte de a purcede la enumerarea condiţiilor de reuşită corespunzătoare cuplurilor de „subacţiuni“ performative ilocuţionar – inauditiv, respectiv perlocuţionar – perauditiv, ni se pare potrivit să evidenţiem structurile formale ale enunţurilor prin care se finalizează aceste acte asertive de discurs.

Potrivit unei analize simple, conforme cu o gramatică generativă, orice enunţ (E) simplu se obţine prin concatenarea unui grup nominal (GN) cu un grup verbal (GV). *Grosso modo*, în grupul nominal se

---

[53] Această sintagmă este folosită fără rezerve în discuţiile curente, deşi înţelesul ei nu este prea clar. Atunci când am analizat felul în care decurge comunicarea am atras atenţia asupra tezei oarecum bizare cum că receptorul primeşte din partea emitentului un sistem de semnale, iar nu un sistem de idei. Firește, *sub impactul* mesajului recepţionat, alocutorul îşi dezvoltă ansamblul de idei pe care îl are în minte (şi, în această privinţă, am putea vorbi de o transmitere a cunoştinţelor); însă noile idei nu sunt primite de-a gata din afară, ci sunt derivate din propriile idei, care s-au format în urma experienţelor trecute de comunicare. De altfel, în foarte multe situaţii de comunicare nu se petrece nici un „câştig“ ideatic. Alocutorul poate recepţiona mesajele, uneori poate chiar să le reproducă, fără a se fi mişcat ceva în mintea lui. Reproducerea mesajului neînţeles nu diferă în astfel de situaţii de munca într-o carieră de piatră. Totul este făcut mecanic, în absenţa oricărei intervenţii a intelectului. Unii elevi şi studenţi în timpul examenelor, ca şi unii politicieni în situaţii de comunicare publică trăiesc asemenea experienţe. Nu li se poate cere însă să le şi mărturisească.

Scanned with OKEN Scanner

regăseşte subiectul împreună cu toate complinirile sale, iar în grupul verbal, predicatul, de asemenea, cu toate complementele sale. Mai exact, grupul nominal conţine în mod necesar un nume / substantiv (N) sau un pronume (P), un determinant cantitativ (DC), dacă numele este comun, iar în mod facultativ un adjectiv capabil să aducă o determinare numelui. La rândul său, grupul verbal conţine cu necesitate un verb (V), un grup nominal cu rol de complement, dacă verbul este tranzitiv, iar în mod facultativ, un adverb (A) menit să determine suplimentar verbul.

Să reconstituim, spre exemplu, conform cu modul de structurate prezentat lapidar mai sus, enunţul „Majoritatea studenţilor sunt foarte supăraţi pe unii profesori".

$$(((\text{Majoritatea})_{DC}\ (\text{studenţilor})_{N})_{GN}\ ((((\text{foarte})A(\text{sunt supăraţi pe})_{V})_{V}\ ((\text{unii})_{DC}\ (\text{profesori})_{N})_{GN})_{GV})_{E}$$

Dincolo de forma enunţului se cuvine luată în considerare informaţia de ordin logic pe care o conţine. Rămânând la exemplul dat, putem decripta informaţia că mulţimea indivizilor care sunt supăraţi pe profesori este una dintre mulţimile de indivizi a căror intersecţie cu clasa studenţilor este mai numeroasă decât intersecţia cu clasa celor care nu sunt studenţi[54]. Dacă această informaţie pare greu de manipulat sub forma gramaticală aleasă, se poate apela la traducerea enunţului într-un limbaj logic mai rafinat, cum ar fi limbajul clasial sau limbajul predicaţional. Potrivit interpretării clasiale, de pildă, alocutorul ar trebui să înţeleagă din enunţul dat că mulţimea studenţilor supăraţi pe profesori este mai numeroasă (adică are mai multe elemente) decât mulţimea studenţilor care nu sunt supăraţi pe profesori.

Nu dorim să insistăm în limitele prezentei lucrări asupra acestor chestiuni de logică elementară, ci vrem doar să accentuăm importanţa rostirii şi a ascultării unui enunţ simplu în strictă corespondenţă cu structura lui gramaticală şi cu informaţia logică subiacentă. Dacă vorbitorul şi ascultătorul nu utilizează aceleaşi structuri gramaticale şi nu se raportează în mod identic la formele logice utilizate, aserţiunile nu

[54] Mai multe aspecte privind acest tip de reconstrucţie logică a enunţurilor asertive sunt de găsit în J. Barwise şi R. Cooper, *Generalized Quantifiers and Natural Language*, în „Linguistics and Philosophy", vol. 4, 1981, pp. 152–219; [21c: 153–155].

Scanned with OKEN Scanner

au nici o şansă de izbândă. Se găsesc, ce-i drept, unii să replice că n-au habar de gramatică sau de logică şi comunică foarte bine, inclusiv sub forma enunţurilor asertive. Două lucruri ar trebui să reţină aceşti aventurieri în lumea comunicării: (i) în mare parte, ei abuzează de „principiul milosteniei"; neremarcând sau nevrând să remarce la partenerii de dialog indicii nedumeririi, a întreruperii comunicării, conchid în mod pripit că au fost înţeleşi; (ii) lipsa de rigoare logico-gramaticală măreşte riscurile de confuzie şi cere un efort suplimentar de eliminare a impreciziei termenilor; multe dispute au fost generate de folosirea neglijentă a unei banale prepoziţii sau a unui diftong. (A se vedea cazul unor celebre dispute religioase.)

Dacă structurarea logico-gramaticală a enunţurilor simple a fost bine însuşită, se poate trece la compunerea enunţurilor prin utilizarea conectorilor. Condiţiile de bună formare de la nivelul enunţurilor simple se cer completate cu clauzele analoage din orizontul enunţurilor complexe. Dintre aceste clauze, cele privind interpretările date conectorilor par a fi decisive pentru reuşita actelor de discurs asertive. Din păcate, interlocutorii atribuie arareori în mod conştient aceleaşi semnificaţii logice conectorilor.

Doar ca medie statistică se acceptă îndeobşte, în cazul limbii române, următoarele interpretări ale conectorilor uzuali:

(i) *dacă* p, *atunci* q = adevărul enunţului p nu se asociază cu falsitatea enunţului q;

(ii) *numai dacă* p, *atunci* q = falsitatea enunţului p nu se asociază cu adevărul enunţului q;

(iii) p, *dacă şi numai dacă* q = enunţurile p şi q au aceeaşi valoare de adevăr;

(iv) *nu se întâmplă* p *şi* q = enunţurile p şi q nu sunt concomitent adevărate / dintre enunţurile p şi q, cel puţin unul este fals;

(v) p *sau / ori* q = dintre enunţurile p şi q, cel puţin unul este adevărat / enunţurile p şi q nu sunt concomitent false;

(vi) *sau* p, *sau* q = enunţurile p şi q au valori de adevăr opuse;

(vii) p *şi* q = enunţurile p şi q sunt împreună adevărate;

(viii) *nici* p, *nici* q = dintre enunţurile p şi q, nici unul nu este adevărat.

Dacă nu se poate cădea de acord nici măcar cu privire la aceste minime interpretări ale cuvintelor de legătură la nivel macropropo-

Scanned with OKEN Scanner

ziţional, atunci ar fi absurd să ne aşteptăm la o comunicare eficientă sau la o minimă concordanţă a acţiunilor performative desfăşurate sub formă asertivă de protagoniştii comunicării.

O dată ce a fost îndeplinită condiţia ca emitentul şi receptorul să interpreteze în acelaşi fel componentele mesajului pronunţat, respectiv ascultat, trebuie luate în seamă alte trei condiţii [50: 53]:

(i) *Vorbitorul are suficiente argumente pentru a presupune că enunţul rostit este adevărat, iar ascultătorul trebuie să creadă în existenţa acestor motive.* Această condiţie impune o situaţie de comunicare ideală, care, din păcate, are prea puţin de-a face cu realitatea comunicării. Respectarea scrupuloasă a clauzei ne-ar constrânge să susţinem doar teze verificate de noi înşine prin observaţie, teze derivate prin consecuţie logică necesară din adevăruri certe sau teze confirmate prin coroborarea unor mărturii credibile. În aceste condiţii, omenirea ar pierde unul dintre „drogurile" ei preferate: bîrfa. Pe de altă parte, reuşita aserţiunii depinde de credibilitatea pe care vorbitorul o are în ochii ascultătorului. Dacă acesta din urmă îl cunoaşte pe locutor ca mitoman sau constată că afirmaţiile acestuia nu sunt motivate prin nimic, el poate bloca ascultarea, actul asertiv angajat devenind astfel ratat.

(ii) *Vorbitorul trebuie să creadă în adevărul enunţului pe care îl susţine, iar ascultătorul trebuie să creadă în sinceritatea acestuia.* Această condiţie este în parte o consecinţă a clauzei precedente. Ceea ce apare în plus este buna-credinţă a locutorului şi recunoaşterea acestei bune-credinţe de către alocutor. Cel puţin o categorie de oameni încalcă frecvent imperativul de mai sus: profesioniştii cuvântului. Mulţi dascăli predau cunoştinţe contestabile, în care nu cred, numai pentru că sunt constrânşi prin programa şcolară. Mult mai mulţi politicieni, fac declaraţii optimiste privind starea naţiunii pe care o păstoresc, fără a crede o iotă de ceea ce spun; doar grija pentru viitorul lor politic îi constrânge la această atitudine duplicitară. Nu sunt foarte rari nici propovăduitorii evangheliei care prin atitudinile şi faptele lor dovedesc cu prisosinţă că se îndoiesc de veridicitatea învăţăturii pe care o împărtăşesc. Oricare ar fi motivul nesinceritătii, aceasta subminează aserţiunea, cu atât mai mult cu cât ascultătorul atent poate sesiza cu uşurinţă indicii duplicităţii. Edificându-se asupra nesinceritătii vorbitorului, el nu va întârzia să întrerupă ascultarea mesajelor şi, implicit, participarea la actul asertării.

Scanned with OKEN Scanner

(iii) *Prin rostirea enunțului asertiv, vorbitorul încearcă să-l informeze pe ascultător și să-l convingă de adevărul acestuia, iar ascultătorul recunoaște intenția vorbitorului și consimte la realizarea ei.* Dacă ne aducem bine aminte, așa-numitele „paradoxuri ale implicației materiale", de felul „Dacă orice obiect este identic cu el însuși, Pământul este rotund", încalcă tocmai această condiție, întrucât, deși sunt enunțuri adevărate, ele nu sunt folosite pentru informarea alocutorului, ci pentru derutarea lui. Or, nu i se poate cere unui om să consimtă și, mai mult, să participe activ la propria-i zăpăcire.

3.2.2. *Analiza actelor de discurs interogative* sub aspectul reușitei își dovedește importanța prin aceea că progresul cunoașterii se află în directă dependență cu calitatea interogațiilor. Fire iscoditoare, omul a căutat permanent să-și lămurească nedumeririle și să identifice necunoscutele care se insinuează în mod fatal în toate sistemele de cunoștințe.

Alături de condițiile de ordin gramatical – topică, intonație, semne de punctuație etc. – care impun formele considerate accceptabile ale enunțului interogativ, se cuvin satisfăcute câteva clauze legate de performativitatea interogației.

(i) *Vorbitorul îi cere ascultătorului să-i risipească o nedumerire, să-l informeze cu privire la valoarea unei variabile sau să-i identifice o necunoscută.* Ceea ce se înțelege de aici este faptul că într-o interogare, inițiatorul își asumă un statut de inferioritate cognitivă în raport cu interogatul, deținătorul prezumtiv al răspunsului. Cel puțin două situații de comunicare „normale" par să înfrângă această condiție. Pe de o parte, este vorba de „întrebările" pe care i le pune profesorul elevului sau studentului în scopul verificării cunoștințelor acestuia. Este cât se poate de evident că profesorul nu ține să se plaseze pe un loc inferior în raport cu elevul sau cu studentul și nici nu așteaptă de la acesta o informație lămuritoare. De aceea, se folosește uneori termenul tehnic „chestionare", pentru a numi interogarea aparte a verificatului de către profesor. Pe de altă parte, se bucură de un statut special așa-numitele „întrebări retorice", adică pseudo-întrebările care conțin propriul lor răspuns sau care nu reclamă nici un răspuns. Oratorii care le întrebuințează nu se așteaptă la vreun răspuns din partea ascultătorului, iar acesta din urmă, de regulă, își dă seama din context că „întrebarea"

Scanned with OKEN Scanner

care i-a fost pusă de vorbitor este o simplă figură de stil, lipsită de semnificaţie verbală.

(ii) *Ascultătorul ar putea fi în măsură să răspundă la întrebarea pusă de locutor*. Subliniind aspectul că nu este exclus ca ascultătorul să deţină informaţia de care are nevoie vorbitorul, dorim să distingem două împrejurări semnificative. În primul rând, putem vorbi de întrebări cu sens, atunci când este îndeplinită condiţia slabă a posibilităţii ca alocutorul să dea locutorului răspunsul cerut. Spre exemplu, are sens să-l întreb pe un student despre structura actelor de discurs, dar ar fi total absurd să pun aceeaşi întrebare, fiului meu de vârstă preşcolară. În al doilea rând, s-ar putea ţine cont de faptul că ascultătorul deţine, respectiv nu deţine răspunsul aşteptat. Corespunzător variantei pozitive, am avea de-a face cu un act de discurs efectiv – întrebarea vorbitorului se core-lează cu răspunsul exact al ascultătorului –, în timp ce varianta negativă ne-ar pune în faţa unui eşec al interogaţiei, cazul întrebării ratate.

(iii) *Întrebarea nu conţine supoziţii de ordin formal care să împiedice formularea unui răspuns adecvat*. Spre exemplu, ar fi cu totul deplasat să-l întrebăm pe soţul onest şi paşnic dacă îşi *mai* bate nevasta, întrucât orice răspuns simplu / direct– prin „Da", sau „Nu" – este nepotrivit. Dacă răspunde afirmativ, dă de înţeles că şi-a bătut nevasta şi o bate în continuare, iar dacă răspunde negativ afirmă că a încetat să-şi bată soţia, subînţelegându-se, totuşi, că a bătut-o în trecut. Un alt exemplu în acest sens poate fi derivat din sofismul „cornutul" atribuit lui Eubulide: „Ceea ce nu ai pierdut încă ai. Or, tu nu ţi-ai pierdut coarnele. Prin urmare, le ai." Astfel, alocutorul întrebat de locutor dacă şi-a pierdut coarnele nu poate oferi nici un răspuns direct convenabil, întrucât în ambele variante apare supoziţia neîntemeiată că a avut cel puţin odată (în trecut) coarne. Mult mai cunoscute sunt întrebările ale căror supoziţii creează o situaţie paradoxală, fiecare răspuns posibil ducând la o contradicţie logică. Ilustrativ în acest sens este „paradoxul bărbierului" construit de Bertrand Russell. Se presupune că într-un sat oarecare trăia un bărbier care a hotărât să-i bărbierească pe toţi sătenii care nu se bărbieresc singuri. Întrebat apoi de un consătean dacă se bărbiereşte pe sine, bărbierul intră în impas, deoarece ambele răspunsuri sunt absurde. Dacă spune „Da", este contrazisă supoziţia că îi bărbiereşte pe toţi aceia care nu se bărbieresc singuri; dacă spune „Nu",

Scanned with OKEN Scanner

Scanned with OKEN Scanner

îşi anulează propria-i hotărâre, care îl constrânge să-i bărbierească pe toţi aceia care nu se bărbieresc singuri.

(iv) *Întrebarea nu conţine false supoziţii.* Complement de ordin factual al precedentei condiţii, clauza de faţă îi cere locutorului să nu inducă false informaţii în mintea alocutorului. Dacă un individ mucalit, de pildă, şi-ar întreba prietenul neinstruit „Care navigator român a descoperit America?", i-ar da de înţeles acestuia că a existat un navigator român ce a realizat această performanţă remarcabilă. Dacă discuţia rămine în coadă de peşte, sărmanul „prieten neinstruit" are toate şansele să păstreze în minte informaţia falsă că un navigator român, al cărui nume deocamdată nu îi este cunoscut, a descoperit America. Sub acest raport, fiecare locutor ar trebui să fie suficient de responsabil în formularea întrebărilor, pentru a nu deruta alocutorii cu informaţii false. Oare câte erori din mintea noastră nu au apărut din întrebările cu false supoziţii care ne-au fost puse?

(v) *Întrebările şi răspunsurile sunt concordante sub raportul complexităţii.* La o întrebare compusă disjunctiv, de pildă, nu se poate răspunde direct, prin da sau nu. Secvenţa „Ţi-ai petrecut concediul la mare sau la munte? – Da!" ilustrează foarte bine eşecul actelor de discurs provocat de încălcarea acestei condiţii. Ne vine în minte aici povestirea amuzantă a unui om de televiziune american, specializat în intervievarea marilor personalităţi. Astfel, la una dintre emisiuni l-a avut drept invitat pe un renumit regizor, care, din păcate, nu şi-a dezminţit faima de taciturn. La toate întrebările puse, acesta răspundea monosilabic prin da sau nu. Disperat de monotonia discuţiei, ziaristul i-a pus o întrebare disjunctivă, crezând că astfel, regizorul nu va avea încotro şi va oferi un răspuns dezvoltat. După un răstimp de gândire ceva mai mare, dătător de speranţe pentru ziarist, regizorul a răspuns sec: „Poate". Pe de altă parte, este la fel de aberantă înlocuirea unui răspuns direct adecvat, cu un pseudo-răspuns dezvoltat, aflat în disonanţă flagrantă cu întrebarea. Retoricianul ieşean Constantin Sălăvăstru a făcut în acest sens o observaţie foarte pertinentă cu privire la spaţiul politic românesc. „Orice întrebare i s-ar pune politicianului român, el începe, invariabil, cu aceeaşi formulă: « Aş vrea să fac mai întîi o precizare ...» şi vorbeşte minute în şir vrute şi nevrute care n-au nimic cu întrebarea pusă! Uită şi cel care a pus întrebarea ce întrebare a pus, uită şi politicianul să revină «la chestiune», iar receptorul [adică cel care

asistă la derularea acestei pseudo-comuncări] nu mai înţelege, desigur, nimic dintr-un asemenea discurs. Încât se aşteaptă ca, în eventualitatea că se va pune întrebarea «Cum vă numiţi?», să audă năucitorul refren: «Mai întîi aş vrea să fac o precizare!»"[55]

3.2.3. *Raportarea promisiunilor la standardele de corectitudine discursivă* a beneficiat de o atenţie specială din partea lui John R. Searle [50: 46–52], astfel încât la cele consemnate de autor cu mare acribie în a cincea secţiune a articolului *What is a Speech Act?* nu prea avem de adăugat multe lucruri. În aceste condiţii, ne mulţumim să alăturăm clauzelor preliminare ce condiţionează izbânda oricărui act performativ, condiţiile calchiate pe specificul acţiunilor verbale promisive.

(i) *Enunţul în care se materializează actul promisiv trimite la o acţiune viitoare a vorbitorului.* Cu alte cuvinte, locutorul nu poate promite să realizeze o acţiune din trecut – acţiunile săvârşite până la momentul vorbirii au intrat deja în istoria personală şi nu pot fi schimbate cu nimic –, după cum nu poate promite că altcineva decât el însuşi va săvârşi acţiunea viitoare la care se face referire. Nimeni nu poate promite decât în legătură cu propriile sale acţiuni viitoare. Prin urmare, profesioniştii traficului de influenţă nu au căderea să promită unui petent că un funcţionar oarecare le va rezolva problema cu care se confruntă, ci doar că vor insista pe lângă funcţionarul respectiv pentru o rezoluţie favorabilă a cererii. Pe de altă parte, acţiunea viitoare vizată în actul făgăduinţei trebuie înţeleasă în mod larg: vorbitorul se poate angaja la o acţiune repetată, la abţinerea de la săvârşirea unei acţiuni – spre exemplu, copilul poate promite părinţilor că nu va mai fuma şi că nu va mai întârzia seara să revină acasă – sau la menţinerea lui într-o stare sau condiţie anume. De pildă, copilul sincer, harnic şi cumsecade poate făgădui părinţilor că va rămâne astfel şi după ce va ieşi de sub oblăduirea lor.

(ii) *Ascultătorul preferă ca locutorul să săvârşească acţiunea viitoare promisă, iar acesta din urmă intuieşte această preferinţă.* Este de remarcat, înainte de toate, că această condiţie de reuşită marchează diferenţa dintre promisiune şi ameninţare. Directorul unei firme le poate

[55] Constantin Sălăvăstru, *Discursul puterii. Încercare de retorică aplicată*, Institutul European, 1999, p. 63.

Scanned with OKEN Scanner

făgădui angajaţilor că la sfârşitul anului le va acorda un premiu substanţial, dar nu şi că îi va concedia în bloc. Această din urmă predicţie a comportamentului său viitor contează pentru angajaţi ca ameninţare, iar nu ca promisiune, deoarece acţiunea nu este dorită de ei. În al doilea rând, reuşita actului promisiv impune locutorului să cunoască părerile alocutorului în legătură cu viitoarele sale acţiuni. Astfel, nu-i poţi promite celui care are rău de înălţime că îl vei iniţia în paraşutism sau celui căruia îi repugnă animalele de casă că îi vei dărui un cimpanzeu. Promisiunea trebuie să se bazeze pe cunoaşterea preferinţelor ascultătorilor.

(iii) *Pentru interlocutori nu este evident că acţiunea viitoare promisă va fi efectuată în cursul normal al evenimentelor.* Cerinţa de la acest punct vizează onestitatea locutorului şi modul în care acesta respectă convenienţele. Funcţionarul impostor, care profită de buna-credinţă a petentului, nu îi poate promite acestuia că va face ceea ce oricum ar fi făcut potrivit atribuţiunilor sale de serviciu. Enunţul promisiv pe care îl formulează în acest sens este nul. Vor fi tratate, de asemenea, drept acte discursive ratate promisiunile stupide ale celor care îi asigură pe alocutori de săvârşirea unor acţiuni viitoare evidente pentru aceştia. Dacă imediat după consumarea nunţii, afectuosul soţ îi promite solemn fidelei sale soţii că va asigura familiei o sursă de venit, că nu se va îmbăta în fiecare zi, că n-o va bate şi că îi va permite să-şi viziteze rudele, el riscă să-i provoace acesteia o teribilă anxietate. Soţia, care până atunci credea că aceste lucruri sunt în afara oricărei discuţii, îşi va privi soţul ca pe un individ capabil de atare acţiuni. Iată cum ceea ce s-a vrut o promisiune liniştitoare generează efecte perauditive de care locutorul – autorul promisiunii – n-avea habar.

(iv) *Vorbitorul chiar intenţionează să facă acţiunea promisă.* Această clauză de sinceritate, care pretinde locutorului să nu promită acţiuni pe care nu le are în vedere, este sistematic încălcată de actorii scenei politice, cu deosebire de actorii scenei politice româneşti. Contradicţiile flagrante dintre promisiunile din campania electorală şi acţiunile desfăşurate după câştigarea acesteia, altfel spus: eşecul celor mai multe promisiuni electorale, precum şi reacţia de respingere a electoratului (care a fost înşelat în mod sistematic) au debusolat într-atât clasa politică încât la ultima campanie electorală (noiembrie – decembrie 2000) actele de discurs promisive au devenit ruşinoase. Spre exemplu, ne vine

Scanned with OKEN Scanner

greu să înţelegem ce-o fi fost în mintea unor „strategi de campanie electorală“ atunci când au întâmpinat electoratul cu sloganuri stupide de felul „Eu nu vă promit, ci vă spun“ şi „Nu promisiuni, ci fapte“. Adică ce ar trebui să facă alegătorul: Să acorde mai mult credit simplelor declaraţii, iar nu promisiunilor? Să se raporteze mai curând la fapte (la faptele din trecut, evident, doar nu la faptele din viitor) decât la promisiuni? Păi cum altfel pot să fiu edificat cu privire la conduita viitoare a aleşilor decât prin intermediul promisiunilor făcute, oricum mult mai angajante decât simplele declaraţii? Corelată clar cu intenţia de săvârşire, promisiunea este un act discursiv mai „tare“ decât afirmaţia.

(v) *Rostind un enunţ promisiv, locutorul îşi asumă explicit obligaţia de a realiza acţiunea promisă.* Cu această condiţie esenţială, promisiunile devin acte discursive dotate cu o mare forţă comunicativă şi, astfel, ele pot genera forme trainice de solidaritate socială. Firește, demonetizarea promisiunilor, prin ignorarea obligaţiilor pe care le incumbă generează un efect invers; când nimeni nu mai crede promisiunile celorlalţi, anevoie se poate asigura o minimă coeziune comunitară. Ar fi de reţinut însă că neîndeplinirea unei promisiuni din cauze obiective nu anulează reuşita acesteia. Ceea ce contează nu este atât săvârşirea acţiunii promise, cât străduinţa de a realiza, în ciuda dificultăţilor întâmpinate.

3.2.4. *Reuşita sau eşecul ordinelor* se află în corespondenţă atât cu condiţiile aferente conţinuturilor locuţionare, cât şi cu interacţiunea performativă a interlocutorilor. Importanţa acestor acte de discurs pentru viaţa cotidiană a antrenat un interes deosebit al cercetătorilor, care s-a materializat în lucrări de logică a imperativelor[56] sau în investigaţii ale fenomenului autorităţii[57]. Asumându-ne caracterul limitat al intervenţiei noastre în acest domeniu, ne propunem să consemnăm în continuare câteva condiţii *sine qua non* ale oricărui ordin reuşit.

(i) *Vorbitorul este o autoritate pentru ascultător în domeniul de referinţă al ordinului.* Redată în mod explicit, această clauză impune

---

[56] Cf. Petru Ioan, *Conturul şi semnificaţia noului organon întruchipat prin logicile discursului practic*, în Ştefan Afloroaei şi Petru Ioan, *Elemente de teoria acţiunii şi logica discursului practic*, Universitatea „Al.I. Cuza“, Iaşi, 1985, pp. 195–207.

[57] J.M. Bochenski, *Ce este autoritatea? Introducere în logica autorităţii*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1992; [55].

Scanned with OKEN Scanner

caracterul actual al relației ternare de autoritate: vorbitor – ascultător – domeniu. Vorbitorul este pentru ascultător, într-un domeniu dat de acțiuni posibile, fie o autoritate epistemică (a celui care știe), fie o autoritate deontică (a celui care este îndreptățit la exercitarea ei în virtutea statutului social de care se bucură). Indiferent de forma sub care se manifestă, autoritatea îi permite locutorului să-i poruncească alocutorului săvârșirea unor acțiuni, dar numai în limitele domeniului stabilit. Astfel, comandantul unui regiment este îndreptățit să îi ordone unui soldat amenajarea spațiului verde din jurul unității, dar nu îi poate cere același lucru unui simplu cetățean care trece întâmplător prin zonă. Un cadru didactic poate supune elevii unui test de evaluare a cunoștințelor, dar nu poate aplica acest regim unor sărmani boschetari. În plus, profesorul nu are căderea de a da ordine pompierilor ocupați cu stingerea unui incendiu, în măsura în care nu are nici o competență în domeniul respectiv. Reușita actului de discurs imperativ este condiționată implicit de recunoașterea autorității vorbitorului de către ascultător. Nu este suficient ca locutorul să aibă formal autoritate asupra alocutorului; este necesar ca această autoritate să devină efectivă prin recunoaștere. Nenumărate ordine (inclusiv militare) au eșuat datorită insubordonării ascultătorului, care prin propria-i voință a anulat relația asimetrică dintre el și vorbitor.

(ii) *Locutorul dorește săvârșirea actului ordonat.* Această condiție de sinceritate este chemată să preîntâmpine emiterea unor ordine gratuite, neconforme cu scopul final urmărit. Un părinte, de pildă, s-ar putea simți ispitit să dea ordine „inverse" copilului încăpățînat, în ideea de a se ajunge indirect la o situație dezirabilă. Prezenta condiție îl oprește însă să dea curs unei asemenea intenții pentru a nu deruta copilul, care, cel puțin formal, se află în postura de subordonat. Coerența acțiunilor determinate ierarhic impune adoptarea unei atitudini sincere și ferme; altminteri, conceptul de ierarhie este compromis.

(iii) *Enunțarea ordinului se constituie într-o încercare a locutorului de a-l determina pe alocutor să realizeze acțiunea ordonată.* Aceasta înseamnă că enunțul pronunțat de locutor este tratat ca instrument de exercitare a autorității și, ca atare, el trebuie să conțină mărci de recunoaștere foarte clare pentru ambii interlocutori. Mărcile de recunoaștere în cauză nu sunt identice în toate domeniile de imperative. Astfel, cuvintele folosite ca indicatori ai forței imperative în domeniul militar –

Scanned with OKEN Scanner

„Ascultă comanda la mine!", „Îți ordon!" etc. – nu pot fi transferați în domeniul relațiilor de familie. În mediile mai puțin cazone, ordinele se exprimă de regulă eufemistic, sub forma unei rugăminți. Evident, contextul îl constrânge pe alocutor să înțeleagă sub forma unei rugăminți politicoase un ordin. Ilustrativ în acest sens este personajul Pomponescu din romanul *Bietul Ioanide* al lui George Călinescu, care, deşi avea un statut social privilegiat (arhitect, profesor universitar, parlamentar, ministru, persoană înstărită) nu dădea ordine decât sub formă mascată. De pildă, el nu îi cerea nici subretei să îndeplinească anumite obligații fără a folosi formule respectuoase de genul „dacă vrei", „dacă ai vreme", „dacă eşti aşa de bună" sau „ai bunătatea"[58].

3.2.5. *Saluturile*, asupra cărora ne oprim în finalul acestei lucrări, se disting de toate celelalte acte de discurs prin absența conținutului propozițional. Mai exact, sub raport locuționar, contează exclusiv forma declarată (în mod convențional) corectă; saluturile sunt lipsite de sens şi nu se referă la vreun fragment din realitate. De dragul speculației s-ar putea spune că orice salut păstrează un rudiment din sensul complet pe care l-au avut cândva. Astfel, pare destul de plauzibil să presupunem că cel care îşi saluta prietenul care se ducea la târg cu formula „Să-ți fie ziua bună!" vroia să îi transmită şi o urare plină de sens. Cu timpul, sensul s-a tocit, în aşa fel încât astăzi salutul „Bună ziua!" nu face nici o legătură cu starea vremii. Acte de discurs cotidiene, realizate prin formule simple şi lapidare, saluturile se corelează, totuşi, cu o condiționare sub raportul reuşitei.

(i) *Vorbitorul – care salută – tocmai l-a întâlnit pe ascultător sau este pe punctul de a se despărți de el.* Această clauză este menită să determine momentul temporal al salutului. Spre exemplu, ar fi cu totul absurd ca cineva să-l salute pe un cunoscut după ce a vorbit preț de câteva minute cu el; la fel de hilare sunt situațiile în care, neputându-şi lua rămas bun decât cu mare greutate, două prietene se salută de câteva ori în semn de despărțire.

(ii) *Enunțul care materializează salutul indică recunoaşterea curtenitoare de către locutor a alocutorului.* Aspectul cel mai important

[58] George Călinescu, *Bietul Ioanide*, Editura Cartea Românească, Bucureşti, 1986, p. 604.

Scanned with OKEN Scanner

legat de acest punct este dat de caracterul facultativ al sincerității acestei recunoașteri. Din nefericire, nici o înjghebare umană nu rezistă uzurii sociale în absența unei doze potrivite de fățărnicie; dacă nu s-ar lăsa loc unei minime zone de acțiune pentru disimularea adevăratelor simțăminte față de semeni, sinceritatea ar anula șansele de cooperare.

Ajunși la acest punct, ne încheiem periplul în minunata lume a comunicării, cu mențiunea că cele mai multe probleme abordate în cuprinsul acestei lucrări pot fi exploatate mult mai detaliat, după cum pot primi, cel puțin în parte, rezolvări alternative. Rămâne să revenim asupra lor cu alte prilejuri.

Scanned with OKEN Scanner

Tehnoredactor: AL. CVASNÂI

TIPARUL EXECUTAT LA
IMPRIMERIA EDITURII UNIVERSITĂȚII
„ALEXANDRU IOAN CUZA" DIN IAȘI
6600 – Iași, Păcurari 9, tel./fax (032) 114 947

Format: 61×86/16
Coli tipo: 16,75
Apărut: 2002
Comanda: 1278

Scanned with OKEN Scanner

50

Scanned with OKEN Scanner

Volumul ***Existență, cunoaștere, comunicare*** *reprezintă o propunere interesantă a autorilor privind teme de interes larg în spațiul filosofiei generale sau într-o serie de domenii în strânsă legătură cu aceasta. Astăzi poate mai mult ca oricând problemele legate de natura existenței, de importanța cunoașterii științifice, de raportul dintre semn și lume sau de posibilitatea punerii în comun a experienței individuale capătă un interes tot mai evident nu numai ca teme ale reflecției pure, dar chiar și ca încercări de ordin pragmatic ce vizează eficientizarea manifestării umane în raport cu ceilalți.*

TEODOR DIMA
membru corespondent al Academiei Române

ISBN ***973-8243-31-9***